

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
LUCAS DE ALMEIDA SANTOS

**O BRASIL ENTRE A MODERNIDADE E A TRADIÇÃO: A
ORIGINALIDADE INTERPRETATIVA DE GILBERTO FREYRE**

SÃO CRISTOVÃO
2015

LUCAS DE ALMEIDA SANTOS

**O BRASIL ENTRE A MODERNIDADE E A TRADIÇÃO: A
ORIGINALIDADE INTERPRETATIVA DE GILBERTO FREYRE**

Monografia apresentada ao Departamento
de História da Universidade Federal de
Sergipe, como exigência para a obtenção do
título de Graduado em História.

Orientador: Dr. Franz Josef Brüseke.

SÃO CRISTOVÃO

2015

LUCAS DE ALMEIDA SANTOS

**O BRASIL ENTRE A MODERNIDADE E A TRADIÇÃO: A
ORIGINALIDADE INTERPRETATIVA DE GILBERTO FREYRE**

Monografia apresentada no Departamento
de História da Universidade Federal de
Sergipe, como exigência para a obtenção do
título de Graduado em História.

Aprovado em ____/____/____

ASSINATURA DO ORIENTADOR

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida, por minha existência, por ter me dado este coração inquieto, insaciável e por ter também me dado um caminho. Sou grato também pelo sustento que Ele me deu nesses meses de trabalho. Pela companhia que Ele me fez, seja nas consolações, ou quando me devolveu o sabor pelo trabalho, ou quando se fez presença através do rosto dos outros. Em suma, por não ter me deixado só no meu nada.

Agradeço à minha família. Em especial à minha mãe Laurita e minha irmã Marina, que se esforçaram, no silêncio delas, para que eu pudesse empreender minhas energias nesta pesquisa, sem que me preocupasse com mais nada. Pela compreensão com toda a minha irritação, estresse e silêncio que tiveram que suportar. Ao meu pai Luiz, que, mesmo sem saber, motivou-me a não desistir, mesmo quando as coisas apertaram, e escolheu me ajudar da melhor forma que poderia fazer: sendo pai e ajudando-me a construir algo meu.

Agradeço ainda à minha namorada, Cristina. Pela companhia dela. Certamente uma das que mais lutou e brigou para que eu concluísse esse trabalho. Pelos incentivos, pelas broncas, pelo colo, por todas as manhãs que corrigiu o trabalho feito durante as minhas noites e madrugadas... por ter apostado e insistido em mim, ainda que em tantas vezes eu mesmo não o fizesse. Pelo carinho, pela ternura, pelo amor ao meu destino, por me ajudar a construir a minha vocação.

Agradeço ao meu orientador, o professor Franz Brüseke. Pela paciência para comigo. Pelas ajudas oferecidas nas tantas conversas que tivemos e nas reuniões do grupo de pesquisa. E pela compreensão que teve durante todo esse tempo, do início até o término desta monografia.

Aos amigos de Comunhão e Libertação, eu sou grato pela companhia. Em especial, àqueles que, nestes últimos meses, se fizeram presentes cotidianamente durante este solitário trabalho: Camilo, Marina, João, Ashley, Otoney, Juliana, Rafael. Sejam nas ligações, nas conversas que tive, ou mesmo no tempo de espera.

Aos amigos do SOCITEC: Cláudia, Edilene, Roberto. Pelas tantas ajudas, conversas, indicações, livros e, principalmente, pela amizade que foi construída durante esse tempo. Obrigado.

RESUMO

Este trabalho procura compreender a relação entre as ideias de “tradição” e “modernidade” no interior do pensamento social brasileiro. Num primeiro momento, procuramos estabelecer o que significa a ideia de “modernidade”, tendo em vista as distintas compreensões que a história e a filosofia e sociologia fazem sobre a mesma. Isso se fez necessário para melhor compreender em que termos se davam os debates ocorridos no Brasil entre as décadas de 1920 e 1940. No contexto dessas décadas, as interpretações sobre o Brasil sempre tocavam três temas específicos, a saber: a identidade nacional, a formação social brasileira e o projeto de modernidade. Como resquício dos debates iniciados no final do século XIX, o tema sobre a miscigenação também se fazia presente. Ao confrontar os pensamentos de Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro, é perceptível tanto a culpabilidade das raízes ibéricas como causa da não-modernidade do Brasil, quanto a necessidade de romper com a tradição para a efetivação do projeto modernizante. Gilberto Freyre oferece uma visão diversa, original em dois aspectos: o primeiro ao propor não a ruptura da tradição, mas o equilíbrio desses antagonismos; a segunda ao perceber o caráter técnico da modernidade.

Palavras-chave: Tradição, Modernidade, Brasil, Gilberto Freyre, Antagonismos em equilíbrio, Modernidade técnica.

ABSTRACT

This work seeks to understand the relationship between the ideas of "tradition" and "modernity" within the Brazilian social thought. At first, we established the meaning of "modernity", in the light of the different perspectives that history and philosophy and sociology do about it. This is necessary to provide a better understanding under what circumstances the debates that took place in Brazil between the 1920's and 1940's were given. In the context of these decades, the interpretations about Brazil have always involved three specific themes, namely: national identity, Brazilian social formation and the modernity project. As reminders of the discussions begun in the late 1900's, the theme of miscegenation was also present. By confronting the thoughts of Sérgio Buarque de Holanda and Raymundo Faoro's, it is noticeable both the guilt of the Iberian roots as a cause of Brazil's non-modernity, and the need to break with tradition for the realization of the modernizing project. Gilberto Freyre offers a broader view, by not proposing to break the tradition, but keeping the balance of these antagonisms instead and realizing the technicality of the modernity.

Keywords: Tradition, Modernity, Brazil, Gilberto Freyre, Antagonisms in equilibrium, Technical modernity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. SOBRE A MODERNIDADE OCIDENTAL.....	11
1.1 As Raízes da Modernidade.....	11
1.1.1 <i>O Pensamento Clássico</i>	12
1.1.2 <i>A Visão Bíblica.....</i>	15
1.1.3 <i>A Não-Modernidade da Idade Moderna</i>	20
1.2 O Nascimento do Mundo Moderno.....	23
1.3 Modernidade e Sociologia	26
1.4 A Teoria Weberiana sobre a Modernidade	27
1.5 A Modernidade Técnica.....	29
2 DISCUSSÕES SOBRE A MODERNIDADE NO BRASIL.....	32
2.1 Sílvio Romero e o Atraso Congênito Brasileiro	33
2.2 Sérgio Buarque e Cordialidade Brasileira.....	36
2.3 Raymundo Faoro e o Brasil da Modernização.....	41
3 MODERNIDADE E TRADIÇÃO EM GILBERTO FREYRE	48
3.1 O Manifesto Regionalista de 1926.....	49
3.1.1 <i>O Mimetismo Brasileiro e a Semana de 22.....</i>	49
3.1.2 <i>Tradicionalista Ou Modernista?</i>	50
3.1.3 <i>O Manifesto</i>	51
3.2 Casa-Grande & Senzala	53
3.2.1 <i>Dois Alvos Explícitos.....</i>	54
3.2.2 <i>Antagonismos em Equilíbrio</i>	57
3.3 Sobrados & Mucambos.....	58
3.3.1 <i>A Decadência do Patriarcado Rural</i>	58
3.3.2 <i>A Instalação de um Estado Burocrático.....</i>	60
3.3.3 <i>Um Incipiente Mercado Capitalista</i>	62
3.3.4 <i>O Advento da Técnica Moderna</i>	64
CONCLUSÃO	66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	68

INTRODUÇÃO

Dentro das ciências humanas, um dos temas mais fecundos em debates e tentativas de explicações é a modernidade. Atualmente, poderíamos falar de debates sobre “modernidade”, “pós-modernidade”, “segunda modernidade”, “modernidade tardia”, “modernidades múltiplas” ou mesmo sobre uma “a-modernidade”. Este certamente é um tema em que o consenso está longe de ser alcançado.

Mas ao falarmos em “modernidade” e em “ciências humanas”, precisamos fazer uma necessária ressalva: a história, enquanto ciência, parece passar um pouco longe deste debate. Por que falamos aqui em uma aparente distância? Isso acontece, talvez, por um problema conceitual. Ainda que se reconheça que os períodos históricos são apenas construções conceituais, o pensamento histórico ainda parece se confinar dentro destas paredes ilusórias.

Isso é possível de se observar quando, ao se referir à ideia de “moderno”, um historiador procurará relacionar isso com o período compreendido entre a queda de Constantinopla (1453) e a revolução francesa (1789) – período este conhecido como “Idade Moderna”. No entanto, esta distância é apenas aparente, pois o que na sociologia e na filosofia se entende por modernidade teve seu início no período que a história identifica como Idade Contemporânea.

Faz-se importante esse primeiro esclarecimento, pois no presente trabalho optamos pela nomenclatura mais comum dentro da filosofia e ciências humanas, i.e., pelo conceito de modernidade. Também essa escolha não se deu de modo arbitrário. A história ainda não conseguiu encontrar uma solução consensual para esse enorme período contemporâneo. Alguns já acenam a necessidade de dividi-lo, pois entendem que já seria possível encontrar pontos de rupturas suficientes para distinguir épocas distintas. Alguns sugerem a inserção de um novo campo de estudos, chamado de “história do tempo presente”. Todavia, isso ainda encontra muita rejeição dentro do círculo de historiadores.

Em contrapartida, a filosofia possui já um considerável acervo de obras que procuram interpretar a modernidade enquanto fenômeno. A sociologia surgiu exatamente para compreender a sociedade moderna. Mesmo a antropologia, que inicialmente surgiu para estudar sociedades pré-modernas, só

poderia reconhecer essas sociedades estabelecendo uma oposição ao que seria a sociedade moderna. Em suma, para diversos campos de estudos, a modernidade é já um campo consolidado¹.

Por isso, num primeiro momento (capítulo 1), interessamo-nos em compreender o que é essa modernidade. Temos consciência de que não seria possível abordar todos os pontos de vista sobre esse fenômeno, apresentando as diversas correntes que procuraram entendê-lo. Mas algumas características são comuns à maioria das interpretações, como por exemplo, o racionalismo, a ideia de progresso, entre outros. Para melhor depreender essas ideias, procuramos compreender historicamente suas origens e desenvolvimentos, até alcançarem a “forma moderna” – o que se dá em meados do século XVIII.

Ainda nesse processo histórico, seria impossível ignorar a sociologia, pois ela nasceu da busca da compreensão desta nova sociedade que se apresentava e que coincidia com a consolidação de diversas instituições modernas.

No entanto, aqui demos preferência à interpretação weberiana. O primeiro motivo para tal opção é que Weber nos oferece uma possibilidade de leitura que escapa tanto da perspectiva eurocêntrica, quanto do extremo relativismo do pós-colonialismo. Isso acontece porque o autor nos oferece uma leitura da modernidade a partir da consolidação institucional. O segundo motivo é pelo simples fato de que Weber influenciou o pensamento da maioria dos autores brasileiros que aqui abordaremos.

Depois de sedimentar a ideia de modernidade, procuramos entender o debate sobre modernidade brasileira (capítulo 2). Este debate pode ser localizado já durante o período do Segundo Reinado. Alguns autores foram elevados ao patamar de “clássicos” ao produzirem obras que até hoje são paradigmáticas quando se trata em interpretações sobre o Brasil.

Teríamos a possibilidade de trabalhar com diversos autores, mas era preciso estabelecer um critério de escolha. Aqui tomamos como critério as discussões sobre modernidade brasileira que estão sendo produzidas hoje e identificamos aqueles autores que são mais referenciados nas discussões

¹ Com isso não estamos afirmando que seja um campo consensual. Longe disso. As divergências são várias, seja no que diz respeito aos aspectos centrais que identificam a modernidade, seja no alcance desta – se já teria terminado, ou se modificado ou se estaria numa nova etapa. I.e., as discussões são sobre o conteúdo, não sobre a existência.

contemporâneas. Deste modo, escolhemos Silvio Romero, por conseguir representar bem o pensamento racista que dominou durante longo tempo e por ser membro da escola de Pernambuco. Além de Romero, Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro foram os dois outros nomes escolhidos. Um representante da chamada geração de 1930, o outro lançando a sua obra logo após o término da ditadura varguista, ambos considerados precursores do pensamento weberiano no Brasil. E, certamente, escolhidos por suas obras que ainda hoje possuem a capacidade de propor debates. Aqui tentamos apresentar seus trabalhos mais notáveis, procurando compreender seus respectivos posicionamentos sobre a formação brasileira e sua compreensão da caminhada do Brasil rumo à modernidade.

Por fim (capítulo 3), nos debruçamos sobre o pensamento de Gilberto Freyre. Buscamos compreender a relação que Freyre estabelece entre os antagônicos elementos da tradição e da modernidade, presentes tanto no *Manifesto Regionalista*, quanto em *Casa-grande & senzala*. Em seguida procuramos como, em *Sobrados e mucambos*, Freyre vê, a partir da decadência do patriarcalismo rural, a emergência da modernidade.

1. SOBRE A MODERNIDADE OCIDENTAL

Modernus é uma palavra de formação tardia na língua latina, e deriva de *modo*, que significa “recente”, “há pouco”. Esta palavra foi utilizada inicialmente no fim do século V a.C. e era empregada em oposição ao termo *antiquus*. Nesse sentido, moderno trata-se de um conceito de contraste, extraíndo seu significado tanto do que nega, quanto do que afirma.

Em diferentes épocas, o termo “moderno” foi empregado com diferentes significados. No medievo, era utilizado para rejeitar tudo aquilo que era pagão e marcar o início de uma era iluminada pelo advento do cristianismo. Os renascentistas se opuseram ao período anterior, que consideravam envolto em trevas e que tinha se constituído quase como um hiato – *medium tempus* – entre o glorioso tempo dos Antigos e os assim chamados modernos, que agora resgatavam o legado perdido. O Iluminismo, além de antepor o moderno ao medieval, identificou o moderno com o “aqui e agora”. Configurou-se a partir de então a ideia de “moderno” como a “sociedade atual” (cf. KUMAR, 1996).

Mais tarde, entendeu-se que essa modernidade que tanto se discutia, referia-se a um fenômeno, primariamente, ocidental. Ao realizar seus estudos comparativos, Max Weber (2004) percebeu que o processo de racionalização tinha se tornado mais agudo no ocidente e que isto só aconteceu devido a certas características histórico-culturais particulares.

Nesse primeiro momento, desejamos entender melhor o que é a modernidade, enquanto fenômeno em que se circunscreve a sociedade contemporânea, seja em suas origens, em suas características centrais e em suas principais instituições.

1.1 AS RAÍZES DA MODERNIDADE

Quando consideramos a sociedade ocidental, é inegável a influência que tanto o pensamento grego, quanto o pensamento cristão tiveram na formação do Ocidente. Também nas heranças grega e cristã é que residem os principais elementos que distinguem o Ocidente do resto das sociedades. Por isso, examinaremos algumas características do pensamento destes, principalmente no que se refere ao tempo e a história, ao mundo, e ao homem.

1.1.1 O PENSAMENTO CLÁSSICO

Os gregos possuíam um modo de pensar fundamentalmente intemporal, no qual se destacava o “estar”, a presença. O tempo era concebido, primariamente, em função do presente. Os gregos tinham uma ideia cíclica do tempo. Ideia concebida através da observação do movimento dos corpos celestes, o que os fez considerar o caráter cíclico, repetível, destes movimentos (cf. MORA, 2004).

Em todo caso [...], os gregos tenderam freqüentemente a ver o temporal ou do ponto de vista da presença (num “agora”), ou do ponto de vista de uma série repetível em ciclos, ou do ponto de vista de uma eternidade superior à “mera” temporalidade. As concepções filosóficas não permaneceram sempre dentro deste quadro em virtude da *poliedricità* da mente grega [...]. Mas muitas dessas concepções se enraizaram na visão do tempo como alguma forma de “presença” (Ibidem, p.2834).

Era um tempo regular, repetitivo, no qual havia mudança, mas nunca uma novidade. O fim se conecta ao início, para prosseguir um novo retorno. O eterno retorno do igual. O ciclo de cada época não possui uma finalidade, um sentido, mas apenas um fim.

No ciclo, alcançar o *télos* significa chegar ao próprio fim (*final*) e, no fim, à própria forma. Se a forma é o fim (*meta*) da obra, esse fim só é alcançado no final. [...] No ciclo não há finalidade, mas só conclusão, e a obra (*érgon*) aparece quando está completa quando a atividade (*enérghēia*) – que começou visando promovê-la – chega ao fim (*entelécheia*). *Entelés écho* significa, de fato, “cheguei à conclusão”, “estou completo”. [...] No ciclo há, pois, identidade entre fim e finalidade. A sancioná-la temos morte, que, levando todas as formas à sua destruição, para permitir a reprodução de novas formas, parece um juiz implacável que administra o ciclo, não no sentido de que o *destina* para alguma coisa, mas no sentido de que o *reforça* como eterno retorno, permitindo-lhe assim durar eternamente como ciclo (GALIMBERTI, 2006, p.37-38).

No ciclo não há remorso ou expectativa, a sua temporalidade é a expressão da simples regularidade do ciclo. O futuro é a retomada do passado. Nesse caso, é impossível identificar uma proximidade com a modernidade, pois dentro desta concepção de temporalidade “não há projeto técnico que possa se impor, porque não há um futuro a inventar, um novo caminho a ser percorrido, nenhum horizonte para além do horizonte” (Ibidem, p.38).

O tempo (χρόνος) seria a imagem móvel da eternidade (αἰών)², como escrevera Platão em *Timeo*. Esse tempo era reflexo de uma ordem imutável, e que submetia a todos.

Para os gregos, o primado era da natureza, por isso Heráclito afirmou:

Este cosmo que temos diante de nós, e que é o mesmo para todos, não foi feito por nenhum deus nem por nenhum homem; ele sempre foi, é e será fogo sempre vivo, que se acende segundo algumas medidas e se apaga segundo [outras] medidas (*apud* GALIMBERTI, 2006, p.298).

A natureza era impossível de ser dominada. Na realidade, a natureza é a norma, sobre a qual os homens constroem suas leis e sua moral. O homem deveria se adaptar às leis da natureza.

Esta impotência humana diante da natureza é representada por Sófocles, na *Antígona*, na imagem da “calma do mar, que se recompõe depois da passagem da embarcação que ousou desafiá-lo; pela fecundidade da terra, que cicatriza os sulcos nela abertos pelo arado”. Pois mesmo sendo o “senhor das técnicas”, e embora possa exercer o domínio sobre os animais, este é incapaz de dominar a natureza e se vê obrigado a se defender dela, “cercando a própria comunidade com sólidos muros, que demarcam, no grande reino da natureza, o pequeno reino do homem” (*Ibidem*, p.31-32).

Esta impossibilidade de dominar a natureza inscreve o fazer técnico e o agir político na ordem imutável da natureza. As leis (νόμοι) que regem a política são reflexos da Lei (Νομος) que governa a regularidade da natureza, a ordem existente apenas imita a ordem do cosmos. A técnica, por sua vez, ligada ao fazer (ποίησις), uma vez que tenha descoberto a regularidade dos processos naturais, pode intervir para reproduzi-los de forma imitativa ou para favorecê-los. Mas tanto a política, quanto a técnica, possuem a natureza como limite, como horizonte intransponível.

Esta impossibilidade de dominação determina então o modo de relacionar-se com a natureza. O homem apenas pode desvelar a natureza. É desta relação que nasce a concepção grega de verdade: verdade como desvelamento (ἀλήθεια) da natureza. Da contemplação desta verdade é que nasce o correto modo de fazer (ποίησις) e de agir (πράξις).

² Os gregos tinham dois termos para designar o tempo: [1] αἰών que inicialmente significava tempo da vida, duração da vida, vida, destino (de um só indivíduo), mas que posteriormente passou a significar eternidade; e [2] χρόνος, que significava a duração do tempo, ou tempo em geral.

Conhecer essas leis, descobrir sua regularidade, significa abrir espaços para a técnica, a qual, porém, não pode dominar a natureza, não tanto por insuficiência da instrumentação disponível em determinada época, mas sim porque a natureza, sendo imutável, é por isso indomável. Nesse cenário, o *fazer técnico* é limitado à tarefa de libertar as pessoas da necessidade, que obstaculiza a vida filosófica, a qual se expressa também na *contemplação*, que não é, como no mundo oriental, “inação”, mas a forma mais alta de ação, que perscruta a ordem da natureza para descobrir as regras do “reto fazer” e do “reto agir” (Ibidem, p.300-301).

A natureza, i.e., o cosmos, não era criado por deus algum, tampouco pelo homem, como afirmara Heráclito, mas sim algo perene, sem início ou fim. Tampouco, como já afirmamos acima, tinha o homem qualquer possibilidade de dominá-la. Ao contrário, o máximo que poderia fazer era procurar conhecê-la para descobrir sua regularidade. Nesse contexto, o homem, para se compreender, não tomava a si mesmo como medida, mas sim o cosmos. O *lógos* pertencia ao cosmos e não ao homem.

O tempo está inscrito na ordem natural, a ela pertence e a seu ritmo obedece. Dentro desta ordem cíclica, a progressão dos dias não se encaixa, muito menos a ideia de progresso. Sem essa concepção de progresso temporal, não havia um pensar histórico.

Os gregos [...] conceberam o tempo como uma série linear dentro de cada ciclo, e tal série linear como um conjunto de “presentes”. O contraste entre as concepções [de tempo] hebraicas e grega se manifesta nas línguas e especialmente nas maneiras de conjugar. No hebraico os tempos do verbo expressam ações completas ou incompletas. No grego [...] eles expressam “aspectos” (MORA, 2004, p.2834).

O grego não pensa “historicamente”, ele pensa “cosmologicamente”. Falta-lhe a memória do passado ou a expectativa do futuro. Os eventos humanos do passado eram “presentificados” num horizonte mítico. Há um pano de fundo cósmico que o impede de desenvolver esta perspectiva histórica.

No tempo cíclico, ritmado pelo movimento cósmico, não há finalidade, mas apenas cumprimento, e por isso também a técnica não tende a um fim a ser realizado numa história progressiva, mas à explicação de um implícito, à realização de algo que já existe em potência, à manifestação daquilo que na natureza está latente e oculto (GALIMBERTI, 2006, p.304-305).

O Ocidente finca suas raízes também em outra tradição, que possui uma visão diferente da grega. A tradição bíblica, i.e., judaico-cristã. Os hebreus, diferentemente dos gregos, possuíam um modo de pensar fundamentalmente temporal, em que se destacava o “passar”. Era um tempo concebido em função do futuro. Eles

[...] “conheceram” o tempo e determinaram, ou mediram, as grandes unidades de tempo (as épocas do ano) mediante a posição do Sol no espaço; e as “pequenas” unidades de tempo (o dia e a noite, as diversas horas do dia e da noite) pela quantidade de “luz” ou “escuridão”. Mas, junto a isso, conceberam o tempo como uma série de “percepções temporais” na forma de “latejos” (*reghá*) “interiorizando” deste modo o tempo e convertendo-o no que se chama “duração” e “temporalidade” (MORA, 2004, p.2834).

O Ocidente se desenvolveu sobre as concepções do tempo enquanto história e da dominação do mundo através da técnica. Estas ideias são localizadas, em germe, na visão bíblica do mundo.

1.1.2 A VISÃO BÍBLICA

Se a visão grega da existência do cosmos pode ser identificada nas palavras de Heráclito, para a tradição judaico-cristã ela é contada de modo radicalmente diferente.

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra era um caos e vazia³, as trevas cobriam o abismo, e o sopro de Deus agitava a superfície das águas.

Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia (Gênesis 1, 1-5).

Na Bíblia, caos é sinônimo de mistura desordenada de elementos que ainda não foram separados, e que, por isso, não ganharam certa ordem (*cosmos*). Aqui, a “essência do cosmo é pensada em função de um ato voluntarista que, intervindo, separa, e ao separar ordena, *de-finindo* o caos e, assim, *pondo um fim nele*” (GALIMBERTI, 2006, p.307).

Deus define a sua criação, pondo um fim ao caos e estabelecendo uma ordem – que se deriva da diferenciação das coisas. Ao definir a criação, ele a nomeia. No nome reside toda a força de uma vontade que, chamando-a do nada, a faz existir⁴. No nome também reside a posse. Por isto o mundo é de Deus, posto que foi ele quem o chamou e, chamando-o, o fez existir.

³ Em hebraico “*tohû*” e “*bohû*”, pode ser traduzido também como “vazia e vaga”, “o deserto e o vazio”, “sem forma e vazia”, “o caos e a desolação”. Essa expressão tornou-se proverbial para toda falta de ordem.

⁴ “Nomear não é distribuir nomes, não é aplicar palavras. Nomear chama. [...] Chamar é chamar para perto, é evocar da ausência, é conduzir à presença. [...] A linguagem chama o mundo e as coisas à sua essência. Esse chamado é o evento da di-ferença [*Unterschied*]. A diferença conduz o mundo ao seu ser-mundo, e as coisas ao ser-coisa” (HEIDEGGER *apud* GALIMBERTI, 2006, p.308).

Nesse sentido, também o tempo é ditado pelo chamado de Deus. O tempo não pertence nem ao caos, tampouco ao cosmo, mas sim à vontade de Deus, que cria o tempo de todas as coisas.

A narração bíblica segue:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles **dominem** sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”.

Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.

Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e **submetei-a**; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”. Deus disse: “**Eu vos dou** todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra [...]”. Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia. (Gênesis 1, 26-29.31 – grifos nossos).

Deus confia toda a criação nas mãos do homem. Também todo o cosmo torna-se mundo para ser dominado. Ele não pertence a si mesmo – como era para os gregos –, mas sim a Deus, que o chamou, e depois confia tudo ao homem.

O significado do mundo deixa de ser cosmológico, i.e., que se desvela com autoridade, tal como era para os gregos. O seu significado agora é antropológico, pois está submetido ao homem, por este ter sido criado à imagem e semelhança de Deus.

O mundo depende de Deus, ele não mais é senhor de si. O seu devir é obra perecível do criador. Por isso, para as religiões bíblicas, o decisivo não é mais o relacionamento com o mundo, mas sim a relação do homem com Deus.

Zelo e desprezo, posse e desapego. Esta dupla oposição faz com que o mundo perca o sentido cosmológico, passando ele a ser considerado como propriedade utilizável pelo homem – o que se dá pela ciência –, ou como mundo a ser construído – através de procedimentos produzidos politicamente. Aqui reside a raiz do pensamento moderno de que o mundo pode ser manipulado, posto à disposição.

Ao longo deste caminho chegou-se à inversão da hierarquia aristotélica, segundo a qual “seria absurdo pensar que a política ou a sabedoria são as formas mais altas do conhecimento, a menos que se pense que o homem é a realidade de maior valor no cosmo”. Mas, essa é, justamente, a hipótese bíblica, da qual o Ocidente é a fiel execução: seja no tempo antigo, quando desenvolve a antropologia onde o homem é *imago Dei* e onde Deus se fez homem, seja no tempo moderno, em que, esquecido de Deus, coloca o homem, como *Deus*

creatus, no centro do mundo, reduzido a matéria a ser utilizada (GALIMBERTI, 2006, p.310).

Com a introdução do pecado, a visão do mundo se torna ainda mais humanizada, no sentido de que este deixa de ser o “lugar de habitação para o homem” e torna-se um “lugar de expiação”. O mundo deixa de possuir sentido em si mesmo, e passa a ter seu sentido no homem, em sua história de salvação. O *cosmo* se torna *sæculum*.

Nasce a história como espera (*Velho Testamento*) ou como participação na redenção (*Novo Testamento*). Nessa história, o mundo não é, como o cosmo grego, *theïon* e *hólon*, pois a totalidade (*hólon*) se rompe, e o mundo, carregado de negatividade pela maldição divina, se contrapõe ao divino (*theïon*). Nesse ponto, o filósofo cristão pode contrapor à *cidade terrena* a *cidade de Deus*, e traduzir a *philia* do grego pelo cosmo naquele *amare mundum*, que adquire imediatamente o significado de *non cognoscere Deum* (Ibidem, p.311).

Essa mudança de concepção inverte a relação entre natureza e história. Para os gregos, a ordem histórico-política existia em função da ordem cosmológica. Já para a concepção cristã, o sentido da natureza reside numa intencionalidade, originalmente de Deus, que depois legou ao homem, à sua subjetividade. O mundo agora aparece como um objeto.

Considerando ainda a mudança cristã na concepção do tempo e o desenvolvimento da consciência histórica, Santo Agostinho aparece como figura central para entendê-la. Ao repropor o problema aristotélico do tempo e fornecer uma nova resposta ao mesmo.

A concepção aristotélica do tempo, ao menos a que mais influenciou os filósofos posteriores, considerava que o tempo é o número, i.e., a medida do movimento segundo o antes e o depois. Esta concepção também havia legado um problema quanto a existência e a possibilidade de mensurar o tempo. Ao refletir sobre a relação entre “antes” e “depois” que consiste a sucessão temporal, ele chega a afirmar que

O que se segue pode fazer pensar que o tempo não existe em absoluto ou que existe apenas de um modo muito obscuro. Parte do mesmo é passado, e já não existe, e a outra parte é futuro, e não existe ainda; e, no entanto, o tempo, seja que consideremos um tempo infinito ou qualquer outro, é feito daqueles. É difícil conceber que participa da realidade algo que é feito de coisas que não existem (*apud* MORA, 2004 p.2836).

Santo Agostinho também refletiu sobre esse mesmo problema, mas nele essas dificuldades se atenuam. Sobre a possibilidade de mensurar o tempo, ao invés de considerar o tempo como algo meramente externo a nós, o bispo de

Hipona radicou o tempo na alma⁵, i.e., o tempo é considerado em seu aspecto psicológico. Partindo desta consideração sobre o tempo, ele esboça uma teoria sobre o tempo:

Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras *ainda* não existem? Não está *já* no espírito a **expectação das coisas futuras**? Quem pode negar que as coisas pretéritas já não existem? Mas está ainda na alma a **memória das coisas passadas**. E quem contesta que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a **atenção** perdura, e através dela continua retirar-se o que era presente (AGOSTINHO, 2004, p.337 – grifos nossos).

O futuro é o que se espera, o passado é aquilo de que se recorda e o presente aquilo que nos toma a atenção. Passado, presente e futuro aparecem como *memória, atenção e espera*.

Aqui convém determo-nos um pouco sobre a concepção cristã de história. Isto porque

Se os ocidentais modernos pensam a história da humanidade sob uma forma análoga à da evolução, isto é, como uma lenta criação, como uma elaboração gradual de uma forma superior de ser, se um melhor e de um maior ser, se, em seu conjunto, eles encaram o desenvolvimento de uma perspectiva otimista, esta dupla noção de continuidade e progresso não é, em suas mãos, senão resíduo de um processo de secularização da teologia judeu-cristã da história introduzida no mundo mediterrâneo pelo Livro de Daniel e lentamente elaborada pelo pensamento patrístico dos primeiros séculos até seu acabamento e sua magnífica orquestração nos vinte e dois livros de *De civitate Dei* (MARROU, 1989, p.21).

A história humana é considerada sob uma perspectiva de uma *oikonomia* (οἰκονομία) da salvação. Isso está presente, por exemplo, no Credo católico – este inicia com a confissão de Deus uno e trino, depois o criador, em seguida fala do plano divino da salvação, a intervenção de Deus no seio da humanidade através da temporalidade, i.e., na história.

Poderíamos dizer que a história, do ponto de vista cristão, é vista como num tríptico. No centro temos a encarnação, o Verbo eterno que se faz homem para a salvação da humanidade, a *kenosis* (κένωσις), a paixão e morte na cruz. Este é, na perspectiva cristã, certamente o ponto central da história humana. Os dois quadros laterais, que ladeiam o quadro central deste tríptico, são-lhe subordinados.

⁵ “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! [...] Meço a impressão que as coisas gravam à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-a a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos” (AGOSTINHO, 2004, p.336).

À esquerda temos os séculos antes de Cristo, que representam a lenta preparação evangélica, na qual Deus, como disse Irineu de Lyon (130-202 d.C.), “de múltiplas maneiras dispunha o gênero humano a se ajustar à salvação”. Também os pagãos encontram lugar, como podemos notar nas palavras de Clemente de Alexandria (150-215 d.C.): “Homero profetiza sem saber, Platão se exprime como discípulo do Verbo, também os poetas foram catequizados pelo Espírito”. No entanto, o essencial deste primeiro ato acontece no seio do “povo escolhido” (cf. MARROU, 1989, p.26). É dentro da história de Israel que Deus, pouco a pouco, vai se revelando, corrigindo e aprofundando o conhecimento, a relação que o seu povo eleito tinha com ele.

Detenhamo-nos neste ponto um instante: tanto na história santa desta primeira Aliança como na história evangélica já evocada, vemos por toda a parte se confirmar o mesmo caráter, a saber, que o tempo da história humana está inseparavelmente unido à realização desta “economia” divina e salvadora; como não deixaram de sublinhar os teólogos cristãos, este se realizou [...] através do tempo e por meio do tempo. O tempo aparece cheio de valores positivos; ele não é, pois, nem uma ilusão, nem um mal – uma ilusão, como a miragem de Maya no pensamento védico, um mal como para um neoplatônico [...]; atributo da criação, nascido com ela, o tempo foi escolhido por Deus como vetor da salvação, como modo de realização de sua *oikonomia* (Ibidem, p.27).

À direita encontra-se um tempo intermediário, situado entre o acontecimento da encarnação e a *Parúsia*, i.e., a segunda vinda de Cristo e a consequente consumação do tempo, o fim da história. Este tempo é, em primeiro lugar, um tempo de espera. Não se trata, porém, de uma espera passiva, de pura expectativa, mas de um tempo de trabalho: é o tempo da construção da Cidade de Deus. Se o quadro referente ao “antes” já se encontra totalmente preenchido, o quadro do “depois” possui uma parte da tela em branco, e caberia aos cristãos, a partir de seus esforços, contribuir para preenchê-lo.

Neste sentido, a ideia de progresso, dentro do pensamento cristão, está relacionada ao desenvolvimento da Cidade de Deus, que se elevaria e se aproximaria de sua consumação. Santo Agostinho empregou a imagem de um único homem que progredia, para representar a unidade dos membros do “Corpo de Cristo”. Essa mesma imagem foi utilizada por Pascal, mas aqui representando a ciência⁶.

⁶ “De sorte que toda a sequência dos homens, durante o transcurso de tantos séculos, deve ser considerada como um mesmo homem que sempre subsiste e aprende continuamente” (PASCAL, *apud* MARROU, 1989, p.36).

No desenvolvimento da história humana, Santo Agostinho teria identificado o confronto entre “duas cidades”. Confronto não no sentido bélico, mas como dois caminhos opostos. Pois se a *civitas Dei* representava o desenvolvimento do reino Deus, a *civitas terrena* representava, para Agostinho,

[...] a cidade humana, demasiado humana, aquela em que o homem, esquecendo a sua vocação para o eterno, fecha-se em sua finitude e fixa como fim único de sua ação o que não deveria ser senão um meio ou, no máximo, um fim subordinado a um fim mais alto; é a cidade onde o homem esquecido de Deus se torna idólatra de si mesmo; lembrarei a definição famosa: *Fecerunt itaque civitates duas amore duo*, “dois amores fizeram duas cidades: uma o amor de Deus levado até o esquecimento de si mesmo; outra, o amor de si mesmo levado até o esquecimento de Deus” (Ibidem, p.40).

Podemos entender que a modernidade nasceu do prevalecimento da *civitas terrena*.

1.1.3 A NÃO-MODERNIDADE DA IDADE MODERNA

Convencionou-se chamar o período situado entre a queda de Constantinopla pelos turcos-otomanos (1453) e a revolução francesa (1789) de “Idade Moderna”. Em boa parte dos manuais de história, esse período é considerado como um período de transição entre a sociedade medieval e a sociedade contemporânea. Poderíamos melhor dizer que trata-se de um período de rupturas, no qual, paulatinamente, a sociedade abandonava os princípios e instituições medievais pelos ideais e instituições modernos. A modernidade teria início neste tempo.

Foi no período da Renascença em que, pela primeira vez, a história ocidental foi dividida em três épocas (Antiguidade, Medievo e Moderna). Francesco Petrarca (1304-1374) nomeara o período anterior de *medium tempus*, um tempo de barbárie, de atraso, obscuro.

Este *medium aevum* teria sido um hiato, uma interrupção do progresso humano, inaugurado na Antiguidade greco-romana. Essa luz resplandecente da Antiguidade teria sido retomada pelos grandes homens do século XVI. Essa idade moderna deixava o passado obscuro para trás e anunciava um novo futuro luminoso.

Kumar (1996) avalia que esse futuro era concebido em função do passado. A Renascença era, essencialmente, um resgate, uma recuperação das

formas antigas, do pensamento clássico. Não era um entusiasmo pelo novo, pelo futuro, mas pelo passado. “A Antiguidade clássica havia estabelecido os padrões eternos. A Renascença, na verdade, era afortunada em poder recuperar os tesouros daqueles tempos mais antigos [...]” (Kumar, 2006, p.112).

Ainda que este período marque a emergência da história secular – em contraste à história sagrada, que havia predominado no medievo –, para diversos pensadores renascentistas, os grandes modelos para refletir sobre o processo histórico eram Platão, Aristóteles e os historiadores romanos. Temos o reforço à antiga concepção cíclica do tempo. O rompimento com a Idade Média significava o retorno ao tempo dos antigos. A ideia de “revolução” estava ligada ao giro de uma roda.

Um segundo “golpe” à ideia de modernidade deste período é dado pelo conceito de “longa Idade Média”, criado pelo historiador Jacques Le Goff e que foi reforçado por, entre outros, Jérôme Baschet e, aqui no Brasil, pelo Hilário Franco Júnior. A ideia da longa Idade Média relativiza o aspecto de ruptura dado ao período situado a partir do século XVI.

Segundo Franco Júnior (2001), poderíamos considerarmos os quatro grandes movimentos do período da Idade Moderna – Renascimento, Protestantismo, Descobrimentos e Centralização –, como sendo, em grande parte, medievais.

O primeiro deles, o Renascimento dos séculos XV-XVI, recorreu a modelos culturais clássicos, que a Idade Média também conhecera e amara. Aliás, foi em grande parte por meio dela que os renascentistas tomaram contato com a Antiguidade. As características básicas do movimento (individualismo, racionalismo, empirismo, neoplatonismo, humanismo) estavam presentes na cultura ocidental pelo menos desde princípios do século XII (Ibidem, p.156).

O Protestantismo teria sido apenas

[...] uma heresia que deu certo. Isto é, foi o resultado de um processo bem anterior, que na Idade Média tinha gerado diversas heresias, várias práticas religiosas laicas, algumas críticas a certo formalismo católico. Nesse clima, a crise religiosa do século XIV comprovou ser inviável para a Igreja satisfazer aquela espiritualidade mais ardente, mais angustiada, mais interiorizada. Foi exatamente nesse espaço que se colocaria o Protestantismo (Ibidem, p.156).

Sobre os descobrimentos, ele continua,

[...] também se assentavam em bases medievais nas técnicas náuticas (construção naval, bússola, astrolábio, mapas), na motivação (trigo, ouro, evangelização) e nas metas (Índias, Império de Preste João). Também existiam antecedentes medievais nas viagens normandas ao Oriente e à América (esta comprovadamente atingida pelos noruegueses por volta do ano 1000), italianas à China (Marco Polo, por

exemplo) e ibéricas à África. Colombo [...] era em todos os sentidos muito mais “medieval” que “moderno”: objetivava mais a difusão do cristianismo do que o ouro; desejava este apenas para realizar uma Cruzada a Jerusalém; atraía-o ao Oriente acima de tudo a crença de que lá se localizava o Paraíso Terrestre (Ibidem, p.156).

Quanto ao Estado Absolutista,

A Centralização Política, por fim, era a conclusão lógica de um objetivo perseguido por inúmeros monarcas medievais. O Estado Moderno, unificado, caracterizava-se pelo fato de o soberano ter jurisdição sobre todo o país, poder de tributação sobre todos os seus habitantes, monopólio da força (exército, marinha, polícia). Esta tinha sido a tripla meta de reis como Henrique II da Inglaterra (1154-1189) ou Luís IX da França (1226-1270). O sentimento nacionalista, que fornecia o substrato psicológico necessário à concretização do poder monárquico centralizado, também era [...] de origem medieval (Ibidem, p.156).

Ao falar sobre os três elementos que constituíam o Antigo Regime, o historiador brasileiro afirma que

O rei vinha, desde a Idade Média, tendo seu caráter de soberano superando o de suserano, o aspecto propriamente monárquico (“poder único”) sobrepujando o feudal, contratual, os vassallos tornando-se súditos. A crise geral do século XIV reforça essa tendência ao desestabilizar a sociedade, ao transferir para o Estado a responsabilidade pelo reestabelecimento da ordem. De outro lado, a sociedade estamental moderna prolongava a medieval, diferenciando-se dela apenas pelo maior peso relativo do Terceiro Estado. Por fim, o assim chamado capitalismo comercial representava apenas uma intensificação das atividades mercantis medievais, ampliadas no espaço (América, África), na diversidade de bens (produtos tropicais, escravos negros) e na parcela da população envolvida (crescimento da burguesia). Nos demais setores econômicos, o quadro permaneceu ainda mais medieval: tanto na agricultura (técnicas, métodos, produtividade) quanto o artesanato (produtores independentes, corporações de ofício) não conheceram alterações expressivas em relação aos séculos anteriores (Ibidem, p.157).

O risco contido nas palavras do Franco Júnior é o de diluir tudo em um continuísmo que chega a estender o medievo até o século XVIII. Não podemos ignorar que todos esses aspectos demonstram que esses fenômenos não eclodiram do nada, mas que já estavam sendo “desenhados” em acontecimentos anteriores. Entretanto, não podemos reduzir, por exemplo, o protestantismo a “uma heresia que deu certo”.

Há, em todos esses fenômenos, algo original, algo novo. Algo que não é mera continuidade do que já tinha antes. O protestantismo desenvolveu em seu seio um aspecto decisivo (o protestantismo ascético) para o surgimento do espírito capitalista. O Estado Moderno não é apenas a centralização do poder, mas também o surgimento de uma burocracia racional que organiza esse controle.

Esses aspectos serão tratados com mais atenção posteriormente. Queremos apenas sinalizar que esta “longa Idade Média” não é aceita aqui de forma completa e sem problematização. Mas ela demonstra, ou pelo menos problematiza, a pergunta sobre as origens da modernidade. Para nós, a modernidade possui suas raízes no medievo, mas encontra na Idade Moderna um aprofundamento desses aspectos, sem, contudo, apresentar a ruptura necessária. E de quais rupturas estamos falando?

1.2 O NASCIMENTO DO MUNDO MODERNO

Se os Renascentistas tinham veneração pelos antigos, se a máxima medieval “*anões montados em ombros de gigantes*”⁷ havia encontrado eco também no século XVI, isso deixou de acontecer entre os pensadores do século XVII.

Francis Bacon rejeitou o pensamento de que os antigos possuíam maior sabedoria e que deveriam ser observados com atenção por serem “mais maduros”. A esse pensamento ele responde que

A sabedoria, que recebemos principalmente dos gregos, é apenas a meninice do conhecimento e tem a propriedade característica dos meninos: pode falar, mas não pode gerar...

Para dizer a verdade, a Antiguidade, como denominamos, é o estado jovem do mundo; pois os tempos são antigos quando o mundo é antigo; e não os que vulgarmente chamamos de antigos por contar o tempo para trás; de modo que o tempo presente é a verdadeira Antiguidade (BACON *apud* KUMAR, 2006, p.115)

Bacon criticou a sabedoria antiga e tradicional. Esta sabedoria só conduzia a uma vã especulação sobre coisas invisíveis, ao invés de oferecer verdades baseadas em fatos. Para ele, a verdade não é alcançada a partir de um raciocínio silogístico, mas sim através do experimento e da experiência.

Foi nesse sentido que Bacon procurou construir um *Novum Organum*, que substituísse o velho *Organon* aristotélico – para Bacon, incapaz de fundamentar as ciências.

⁷ “Dicebat Bernardus Cartonensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea – Diziamos Bernardo de Chartre que nós somos como que anões montados em ombros de gigantes para podermos ver mais e ver mais longe do que eles, não pela penetração do próprio olhar ou pela estatura do corpo, mas porque somos erguidos ao alto e somos alçados pela grandeza de gigantes.” João de Salisbury (1115-1180), *Metalogicon*, Liber Tertius, cap. IV.

Neste *Novum Organum*, Bacon demonstra uma incondicional confiança nas possibilidades da ciência e da técnica. Sua convicção de que o mundo deve ser transformado através da ciência, para estar a serviço do homem, é revestido de uma postura de dever moral quase religiosa.

Logo depois do pecado original, o homem decaiu do seu estado de inocência e do domínio sobre as coisas criadas. Mas tudo isso pode ser recuperado, pelo menos em parte, nesta vida. O primeiro, mediante a religião e a fé; o segundo, mediante as técnicas e as ciências. Depois da maldição divina, a criação não se tornou inteiramente e para sempre rebelde: em virtude daquela máxima “ganharás o pão com o suor do teu rosto” (Gênesis, 3,19), por meio de muito esforço (não certamente com as disputas ou as inúteis cerimônias de magia), ela finalmente é obrigada a dar o pão ao homem, ou seja, é obrigada a se adaptar aos hábitos da vida humana (BACON *apud* GALIMBERTI, 2006, p.320s).

Ainda que o pensamento baconiano fosse cheio de uma esperança cristã, e nele residisse a expectativa pelo reino de Deus, o que estava em curso era a preparação do reino do homem, daquele homem que passou a se conceber criador de próprio mundo e do próprio futuro.

Descartes, depois de rejeitar os antigos⁸ e aos antigos sistemas de pensamento, propõe um novo começo, um novo método para descobrir a verdade. Para tanto, não bastava mais a silogística aristotélica, uma mera ordenação e demonstração lógica de princípios já estabelecidos. Era preciso de um caminho que permitisse a invenção e a descoberta.

Em Discurso do método, Descartes estabelecia quatro condições para a realização deste novo caminho. A primeira condição consistia em “não admitir como verdadeira nenhuma coisa que não se saiba com certeza que o é”; a segunda era “dividir cada dificuldade em quantas partes seja possível e em quantas partes exija a sua melhor solução”; a terceira passava por “conduzir os pensamentos ordenadamente”, passando dos objetos mais simples de se conhecer para os mais complexos; por fim, fazer um inventário e revisões gerais, de modo que nada ficasse omitido (*cf.* MORA, 2006).

Esse método evidenciava como a verdade poderia ser alcançada. Com isso ele buscava uma proposição apodítica, uma verdade crível por si mesma,

⁸ “Viver com homens de um tempo mais antigo é como viajar por terras estrangeiras. É útil saber alguma coisa sobre os costumes de outros povos, a fim de julgar mais imparcialmente os nossos, e não desprezar e ridicularizar tudo o que difere deles, tal como homens que nunca saíram de seu país natal. Mas os que viajem por tempo longo demais terminam por estrangeiros em seu próprio lar, e os que estudam com curiosidade demais os atos da Antigüidade são ignorantes do que é feito hoje entre nós” (DESCARTES *apud* KUMAR, 2006, p.115).

independente da tradição ou da autoridade. Dessa verdade, todas as demais poderiam ser alcançadas de forma dedutiva. Por outro lado, ela seria comum a todo espírito pensante.

Para Descartes, a verdade é uma evidência, que se apresenta de forma clara e distinta. É deste afã por clareza e evidência que nasce o processo da dúvida metódica. Nesta, indaga-se pelo último critério de toda a verdade. Passa-se a duvidar de tudo – das autoridades, da tradição e até mesmo das verdades matemáticas⁹.

Neste processo de dúvidas que o sujeito é levado a pensar, ele se depara com algo de que não pode duvidar, i.e., que o próprio sujeito pensa. “A dúvida se detém, finalmente, nesse pensamento fundamental, no fato primário de que, ao duvidar, pensa-se que se duvida. Esse núcleo irreduzível no qual o duvidar se detém é o *Cogito ergo sum*” (MORA, 2006, p.673).

O *Cogito ergo sum* do pensamento cartesiano liberta o homem da autoridade religiosa e o coloca como fundamento da verdade. Esta não se encontra mais na certeza da revelação, mas sim na própria representação.

O discurso revelado é substituído, como forma de verdade, pelo discurso científico, a potência de Deus pela potência do homem, que se torna *sujeito*, isto é, representante do mundo reduzido a cálculo, a planejamento, a programação, tendo em vista o controle de todas as coisas. Aí tem origem o “humanismo” e a “antropologia”, duas palavras a serem assumidas em sentido forte, segundo aquela modalidade que faz da época moderna a *época do homem*, o tempo do projeto, do seu inquestionável domínio (GALIMBERTI, 2006, p.346).

Mas os pressupostos da filosofia cartesiana tampouco se esgotam na tendência à redução do complexo ao simples. Há nela a idéia de que é possível reconstruir o universo inteiro com base em elementos simples; há a segurança de que se alcançou pela primeira vez uma segurança intelectual completa; há a confiança em que todo homem, pelo mero fato de sê-lo, pode chegar ao conhecimento sempre que utilize o método conveniente. O que importa para a verdade é, pois, menos a penetração espiritual que o adequado uso do método. [...] Por isso o método é como a chave de uma linguagem. E por isso a filosofia de Descartes é quase o “programa” da época moderna, ao menos enquanto exploração das possibilidades da razão (MORA, 2006, p.673).

Esses aspectos que emergem no século XVII se aprofundaram ainda mais. A concepção cristã de tempo foi secularizada e tornou-se uma filosofia dinâmica da história. Aquelas convencionais divisões da história – “Antiguidade”,

⁹ O processo de dúvida é levado às últimas consequências com a ideia do *malin génie*, introduzida por Descartes para esgotar toda possibilidade de dúvidas.

“Medieval”, Moderna” – passaram a ser consideradas como “estágios da história mundial, inseridas num processo evolutivo da humanidade.

O passado não serve mais para ensinar (*Historia magistral vitae*), não possui mais sentido em si. Seu valor consiste em ser preparação para o presente, sua utilidade reside em ajudar a compreender os tempos atuais. O passado não é mais referência, é um “outro país”, é algo diferente. A modernidade rompe com o passado e, ao mesmo tempo, ingressa num futuro estendido, com infinitas possibilidades de progresso.

E o primeiro sinal histórico desse rompimento acontece em 1789, com a Revolução Francesa. Esta foi a primeira revolução moderna, inclusive transformando o próprio conceito de revolução – que deixava de significar um ciclo que retornava ao ponto de partida, para se referir a um processo de ruptura e de criação de algo novo.

Para alguns (cf. Kumar, 2006), a Revolução Francesa marca o início da modernidade. Para a clássica periodização da história, depois do longo processo de transição que foi marcado pelo abandono das ideias e instituições medievais, esta revolução marca o início da “Idade Contemporânea”. Ela teria dado à modernidade a sua consciência, i.e., a de uma revolução baseada na razão.

1.3 MODERNIDADE E SOCIOLOGIA

Pensando no contexto histórico da Europa do século XVIII e XIX, é possível notar rápidas e profundas mudanças sociais. A Revolução Francesa marca a ruptura com as tradições políticas da Europa, instaurando novas formas de organização do poder. Antes disso, é importante notar, já havia terminado a Guerra de Independência dos Estados Unidos e lá se estabeleceu uma forma de governo original, causando surpresa ao jovem Tocqueville: “Recuo de uma era a outra até a Antiguidade mais remota e não encontro paralelo com o que está acontecendo diante de meus olhos...” (*apud* KUMAR, 2006, p.119).

Um segundo fato que marcou essa ruptura com o passado foi a Revolução Industrial. O surgimento das máquinas alterou as formas de interação entre os homens e a relação com o trabalho, aumentou a produtividade e fez emergir novos grupos sociais. Possibilitou o crescimento das cidades, intensificando as

migrações e o processo de urbanização, bem como o surgimento de novas formas de pobreza.

No século XIX, com a consolidação institucional da modernidade, temos uma sociedade diversa daquelas sociedades tradicionais. Juntamente com as mudanças socio-históricas, temos uma mudança epistemológica, com o surgimento da ciência moderna e da diferenciação das ciências humanas.

Esses novos métodos de interpretação da realidade transformam alguns campos já existentes, como a história (ex.: Leopold von Ranke), a economia (ex.: Adam Smith) e a política (ex.: Vilfredo Pareto). Mas, nesse contexto, surge ainda uma outra ciência, que se propõe a compreender a sociedade moderna como um todo – a sociologia.

A sociologia “nasce da consciência de que o tipo de sociedade que se forma na era moderna é marcado por profundas discontinuidades em relação às sociedades que existiam antes” (SELL, 2002, p.34). Estas discontinuidades se devem ao fato de que a sociedade moderna é marcada pela ideia de mudança. Essa característica de mudança, porém, difere de outras épocas em três aspectos: (1) no **ritmo**, pois a mudança sempre acontece de modo mais rápido e agudo, havendo um primado da inovação sobre a tradição; (2) no **escopo**, pois a modernidade se expande espacialmente, tendo um alcance global; (3) e na **natureza** da mudança, pois ela é capaz de criar instituições novas, representando uma profunda discontinuidade com as sociedades pré-modernas (cf. SELL, 2002). Desse modo, a sociologia, além de objetivar uma teoria da sociedade, procura estabelecer uma teoria da modernidade.

1.4 A TEORIA WEBERIANA SOBRE A MODERNIDADE

Dentre os fundadores da sociologia, o pensamento de Max Weber continua a lançar luzes nas discussões atuais, além de ter influenciado decisivamente a obra de alguns intelectuais brasileiros. Neste sentido, interessa-nos entender um pouco de sua teoria sobre a modernidade¹⁰.

¹⁰ Infelizmente não poderemos nos estender tanto quanto gostaríamos no pensamento weberiano, sob o risco de nos afastarmos demais do que se objetiva neste capítulo e neste trabalho. Para um maior aprofundamento, sugerimos as obras de Sell (2013), Pierucci (2003), além das obras do próprio autor que referenciaremos aqui.

Para Weber, o que caracterizava a modernidade era o processo de racionalização. Não que esse processo fosse novo ou mesmo exclusivo do Ocidente. Weber concluiu que a racionalização é um processo comum a todas as culturas, porém acreditava existir alguma singularidade no racionalismo ocidental, que o diferenciava dos demais. Para corroborar essa tese, era necessário, portanto, esclarecer a origem e a peculiaridade deste processo de racionalização. Foi na relação entre economia e religião que o sociólogo alemão foi buscar estas respostas – no Ocidente, estudando a relação entre protestantismo e capitalismo, no Oriente ao estudar as religiões da Índia e da China.

Ao estudar o tipo de protestantismo ascético, Weber (2004) identificou uma certa ética do trabalho. Para esses protestantes, justamente por causa da doutrina da predestinação, a única coisa possível ao indivíduo era perceber os indícios que atestariam se ele estaria salvo ou não. Esses indícios eram observáveis no sucesso do trabalho. Esta crença favoreceu um tipo de ascese intramundana, na qual, através de uma vida metódica e dedicada a uma forma trabalho disciplinada e ordenada, busca-se agradar a Deus.

Weber identificou certas afinidades eletivas entre essa moral do trabalho e a cultura capitalista – que busca o lucro através do trabalho metódico e racional. Mesmo depois que a motivação religiosa foi esquecida, essa conduta de vida permaneceu, fazendo com que a sociedade alcançasse o nível máximo de racionalização da vida.

Nos estudos sobre as religiões orientais, Weber descobre qual a singularidade no processo de racionalização ocorrido no Ocidente. Ao comparar as religiões orientais e ocidentais, ele percebeu que estas diferiam tanto no conteúdo, quanto no caminho de salvação.

Após classificar cada uma dessas religiões, Weber percebeu que apenas no Ocidente se desenvolveu um **racionalismo de dominação do mundo**. Esse tipo específico de racionalismo favoreceu o surgimento de fenômenos como o capitalismo, a burocracia racional e a tecnociência.

Tabela 1: Comparação entre as religiões Orientais e do Ocidente

RELIGIÃO	CONCEPÇÃO RELIGIOSA		PRÁTICA RELIGIOSA
	IMAGEM DE DEUS	IMAGEM DO MUNDO	BUSCA DA SALVAÇÃO
-----	Teocêntrica	Positiva	-----
Cristianismo	Teocêntrica	Negativa	Dominação do mundo
Confucionismo / Taoísmo	Cosmocêntrica	Positiva	Acomodação ao mundo
Budismo / Hinduísmo	Cosmocêntrica	Negativa	Fuga mística do mundo

O processo de racionalização é o conceito central na teoria weberiana. Assim, a modernidade é entendida como fruto deste processo de racionalização. É importante frisar que este processo não ocorre a partir do conflito com a religião, como afirmavam os positivistas, mas ele ocorre no interior mesmo das religiões, à medida em que estas se complexificam.

Weber também diverge dos positivistas quanto ao otimismo com a modernidade. Em sua concepção, o processo de racionalização tinha também um lado negativo, representado, de um lado, pela perda de sentido – uma vez que a ciência não poderia conferir sentido ao mundo, tal como a religião o fazia –; de outro lado, pela perda de liberdade – uma vez que o homem moderno, ao se libertar da racionalidade de fins (o sentido para a vida), tornou-se escravo da racionalidade dos meios.

1.5 A MODERNIDADE TÉCNICA

Depois de toda a exposição feita até aqui, fica evidente que a modernidade é um fenômeno originalmente ocidental, ou melhor, europeu. Mas tal afirmação é só parcialmente correta. A modernidade tem origem na Europa, mas depois se expande por todo o globo.

Todavia, alguns passaram a se questionar sobre as especificidades socioculturais envolvidas, e passaram a sugerir novas interpretações, que buscavam levar em consideração essas singularidades. Todavia

[...] essas interpretações confrontam-se mais cedo ou mais tarde com um debate sobre valores políticos e culturais, que não conseguem se livrar de um dilema: ou recorrem aos parâmetros europeus para nos dizer o que é moderno e o que não o é ou, tentando evitar um olhar eurocêntrico, perdem-se num relativismo sociocultural que inviabiliza, finalmente, o conceito universal da modernidade. A fala de uma variedade de modernidades não consegue nos dizer o que essas modernidades têm em comum (BRÜSEKE, 2002, p.135).

É nesse sentido que o conceito de **modernidade técnica** de Brüseke auxilia a nossa compreensão sobre este fenômeno, por este evidenciar aquilo que é essencial na modernidade e que se configura como característica comum à grande maioria das sociedades que conhecemos hoje, i.e., o seu caráter técnico. Por não se prender aos aspectos cultural, religioso ou político, pensar através da perspectiva da modernidade técnica nos permite lançar um olhar mais amplo sobre as problemáticas que envolvem este fenômeno.

Pelo termo *técnica* “entendemos tanto o *universo dos meios* (as tecnologias), que em seu conjunto compõem o aparato técnico, quanto a *racionalidade* que preside o seu emprego, em termos de funcionalidade e eficiência” (GALIMBERTI, 2006, p.9).

A técnica nasceu como “remédio” à insuficiência biológica do homem. Mas o critério tradicional que vê o homem como sujeito e a técnica como mero instrumento não cabe mais. Essa ideia era válida no passado, no qual a técnica estava restrita ao interior dos muros da cidade e era mais fraca que a necessidade. Hoje, a cidade se estendeu por toda a terra e é a natureza quem agora se encontra circundada pelos muros.

Então a técnica, de *instrumento* nas mãos dos homens para dominar a natureza, se torna o *ambiente* do homem, aquilo que o rodeia e o constitui, segundo as regras daquela racionalidade que, seguindo os critérios da funcionalidade e da eficiência, não hesita em subordinar às exigências do aparato técnico as próprias demandas do homem (Ibidem, p.11).

É praticamente impossível pensar na técnica moderna sem levar em consideração a ciência moderna – por vezes essas se confundem. Neste sentido, para Brüseke (2006), a ciência e o dispositivo técnico constituem o cerne da sociedade atual. Isto se reconhece ao perceber que é praticamente impossível pensar nas sociedades modernas sem levar em consideração os

seus artefatos técnicos. A presença do dispositivo técnico é tão acentuada, que modificou o modo como os homens se relacionam entre si e com o mundo.

Neste contexto é razoável dizer que “nós não usamos somente a técnica; sob condições modernas, pensamos tecnicamente”. Isto pode ser observado nas experiências de laboratório, nos cálculos de probabilidade, ao nos livrarmos da inexatidão, do ilógico, do paradoxal (cf. Ibidem, p.172).

Ao expor as características do dispositivo técnico¹¹, Brüseke nos revela os fundamentos da sociedade moderna. Em dado momento “A fábrica, com a máquina a vapor no seu centro, tornou-se cedo o símbolo da sociedade (capitalista) moderna, porque representa historicamente uma manifestação já bastante madura daquilo que chamamos dispositivo técnico” (Ibidem, p.178).

Se pensarmos como o surgimento da máquina a vapor (século XVIII) modificou não só o modo de produzir bens, mas toda a sociedade inglesa – e, posteriormente, todo o mundo –, podemos entender como estão intrinsecamente relacionados o dispositivo técnico e a modernidade.

É baseando-se nessas ideias aqui expostas que tentaremos compreender os debates sobre modernidade no Brasil que foram travados por alguns daqueles autores considerados como “clássicos” do pensamento social brasileiro.

¹¹ Partindo da ideia heideggeriana de técnica, e utilizando-se da contribuição de diversos outros autores, Brüseke desenvolve o conceito de dispositivo técnico a partir de dezesseis características que o compõe, a saber: racionalização, materialização, homogeneização, quantificação, funcionalização, manipulação, fabricação (industrialização), imposição (antropocentrismo), aceleração (modernização), deslocação (globalização), reprodução, substituição, construção, virtualização, plasticidade, emergência (cf. BRÜSEKE, 2006)

2 DISCUSSÕES SOBRE A MODERNIDADE NO BRASIL

Desde sua emancipação de Portugal, é tema recorrente dentro dos círculos intelectuais brasileiros a pergunta sobre a identidade nacional. “O que faz do Brasil Brasil?”. A maior parte das discussões políticas ocorridas no período do Império brasileiro foram desenhadas nesses contornos em que procurava-se “distinguir” o que era brasileiro do que era português.

No entanto, dois momentos irão introduzir nessa discussão novo vigor, ao mesmo tempo em que novas problemáticas serão inseridas na pergunta. A primeira ocorre em 1888, com a publicação da Lei Áurea, a segunda a partir de 1889, com o início do período republicano no Brasil.

Um dos temas presentes neste debate era a questão racial. Dentro do projeto iluminista de sociedade, as ideias de emancipação do homem, de efetivação dos direitos naturais e da fraternidade universal deveriam guiar o desenvolvimento das sociedades – ideias essas que estavam ancoradas nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa. Porém, um aspecto da realidade colocava em xeque tal ideal: mas, se todos somos homens que possuem a mesma natureza, como podem haver tantas sociedades que agem de maneira contrária aos princípios da natureza humana?

Duas diferentes respostas foram elaboradas levando em consideração o surgimento da raça humana. A primeira foi o *poligenismo*, que argumentava que existiriam diversas matrizes originárias do homem, não existindo assim apenas uma raça humana, mas diversas raças, sendo boa parte delas de raças sub-humanas; nesse caso, a fraternidade universal seria destinada a apenas uma dessas raças: os arianos. A segunda teoria era o *monogenismo*, que defendia uma única matriz originária, e as diferenças seriam explicadas pela diferença de estágios evolutivos. No entanto, tais diferenças seriam temporárias, pois todas as civilizações deveriam alcançar o mesmo destino¹², mais cedo ou mais tarde (cf. ARAÚJO, 1994, p. 31s.).

¹² “Assim, o monogenismo termina por converter a história da Europa numa espécie de prefiguração da marcha da humanidade, em um processo que tomaria essa história como um modelo cujos diversos estágios forneceriam a chave para a compreensão dos momentos específicos – mas de forma alguma singulares – enfrentados por cada uma das várias sociedades na realização do seu destino comum” (ARAÚJO, 1994, p.35).

Poderiam nos perguntar: mas o que isso tem a ver com a modernidade brasileira ou com a abolição? Responderíamos: tudo. No início do século XX, as grandes discussões entre os intelectuais tinham como centro essas questões. Isso porque eles tinham diante de si um país mestiço, feito de negros, brancos, mulatos, caboclos, índios. Feito não só de indivíduos de variadas tonalidades de pele, mas de variados (e híbridos) costumes, maneiras de se portar e de se relacionar¹³. Neste contexto, os intelectuais se perguntavam sobre a viabilidade do país, seja no âmbito político, cultural ou social.

Ambas as correntes de pensamento tiveram entrada e circulação entre os intelectuais brasileiros. Os adeptos do poligenismo condenavam o país à ruína, pois era claro que, com tamanha quantidade de raças vindas de origens tão díspares, essa mistura resultaria numa população estéril, ao menos culturalmente. Para os seguidores do monogenismo, essa miscigenação era ruim, mas não de todo. No caso brasileiro, poderia ser a redenção do país, pois possibilitaria um processo de branqueamento.

No final do século XIX, com o fim da Guerra do Paraguai (1864-1870), com a abolição da escravidão (1888) e a queda da monarquia (1889), emerge um sentimento nacionalista entre o meio intelectual. Por se tratar de uma nação formada por diversas etnias, a preocupação por uma definição identitária foi fortalecida e, neste momento de transição, havia uma maior abertura para a construção de um sentimento nacionalista (cf. CARVALHO, 1990)

É nesse contexto intelectual, que perdurará com vigor até meados dos anos de 1930, que as principais obras situadas entre final do Império e início da República se inserem.

2.1 SÍLVIO ROMERO E O ATRASO CONGÊNITO BRASILEIRO

Foi através da crítica da literatura brasileira que Sílvio Romero (1851-1914) procurou compreender a formação social do Brasil. Deste modo, a literatura não o interessava como objeto em si, mas como ponto de partida para

¹³ A busca pela identidade nacional, o projeto de modernidade e a formação social brasileira eram três temas interligados. Arriscaríamos dizer que a maioria das obras que procurava compreender a situação do Brasil, que foram escritas entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras quatro décadas do século XX, sempre abordavam as três temáticas citadas.

a construção de generalizações que permitissem uma melhor compreensão do caráter do povo brasileiro.

Observando o desenvolvimento socioeconômico do país, ele chega à conclusão de que o capitalismo aqui existente se desenvolveu de maneira parcial. Aqui não se seguiu o padrão capitalista, no qual a iniciativa individual seria o fundamento da estrutura econômica. Ao contrário, o que aqui se observa é uma excessiva presença do Estado, sendo este o fundamento para a produção de riquezas e para a geração de empregos. Como consequência, o povo que é gerado nesse meio tem como ideal de vida o favorecimento e não o trabalho.

O Brasil não seria uma nação moderna justamente por aquilo que ele é:

[...] uma nação embrionária que tem em uma lavoura rudimentar sua principal fonte de riquezas, sem classe operária, toda ela marcada pela inércia, com pequenas indústrias locais e uma malha urbana rarefeita, com uma população caracterizada pela passividade (SOUZA, 2007, p.47).

Claro que essa observação está ultrapassada em certos aspectos, trata-se de uma declaração feita no final do XIX. No entanto, é importante mencioná-la, pois alguns pontos serão retomados pelos três autores nos quais nos aprofundaremos mais adiante. Importa entender que, para Romero, era como se o Brasil se encontrasse, historicamente, em um patamar de desenvolvimento muitíssimo atrás das outras nações.

O Brasil não era uma nação moderna. Isso ainda estava para acontecer. Todas as medidas “modernizadoras” ocorridas até então não eram quase nada. Não passavam de ilusões, “faustosas miragens”, como o próprio autor iria a elas se referir (ROMERO, 1979, p.181). Instaurou-se um simulacro de modernidade para maquiar as antigas estruturas sociais¹⁴.

Romero se propõe a examinar as origens do atraso brasileiro e vai buscar as causas nos fatores naturais (principalmente no clima), étnicos (nas “três raças formadoras”) e morais (principalmente nos costumes). Não haveria uma única causa determinante, mas esses fatores se sobreporiam uns aos outros. A conclusão a que o autor chega é pessimista: o atraso brasileiro é congênito. E assim, ele enumera os diversos limites do Brasil:

¹⁴ Essa conclusão de que os processos de modernização ocorridos na história do Brasil, na verdade se trataram de meras mudanças superficiais, pois praticamente não se alterou a estrutura da sociedade, também será afirmada mais tarde por Manoel Bomfim (1930) – desenvolvendo seu conceito de *parasitismo social* – e por Raymundo Faoro (2001).

(...) o brasileiro, por sua **falta de completa integração étnica**, por sua **falta de cultura forte e grandemente espalhada**, por sua **falta de tradições que lhe tivessem, no caminho da história, preparado uma feição própria, original, firme, segura**, é, como povo, descontadas algumas qualidades dignas que possui, um dos mais indisciplinados e anárquicos do mundo (ROMERO, 1979, p.91 – grifos nossos).

Haveria uma possibilidade de redenção da sociedade através da educação e da ciência. Para tanto, as elites deveriam assumir seu papel social, que consistiria em ações pedagógicas com o objetivo de elevar o nível intelectual da população. Com isso, o autor não propunha que alguns poucos pudessem ter acesso a altos níveis do saber, mas visava à própria massa, o grande número. A função das elites seria guiar a população rumo à modernidade.

Contudo, as elites não apenas se recusavam exercer esse papel, como também se limitavam a criticar e menosprezar as classes mais baixas. Esta postura dificultava a constituição de uma nação ideal. Isto porque, se de uma parte as elites possuíam a capacidade de conduzir a população para níveis mais elevados de civilidade e também à modernidade, por outro toda a força da nacionalidade estaria no interior, na imensa massa de milhões de “sertanejos, matutos, tabaréus, caipiras, jagunços, caboclos...” (ROMERO, 1969, p.175).

Residiria no seio da cultura popular a autêntica cultura nacional, já que ela refletiria o processo de formação nacional, mas sem os estrangeirismos, desenvolvendo-se à margem das imitações – algo próprio das elites. “É o povo quem constrói e encarna a identidade nacional, e não às elites. É ele quem confere organicidade à Nação e transforma-a em algo específico” (SOUZA, 2007, p.53). Às elites caberia o papel de corrigir os vícios deste “povo” através da ciência.

Sendo assim,

o maior obstáculo a isto tem sido as literatices dos escritores e políticos que se julgam, eles, esses desfrutadores de empregos públicos, (...) os genuínos e únicos brasileiros, a alma e o braço do povo e por isso se arvoram em nossos diretores (ROMERO, 1969, p. 176).

Tal posição das elites inviabiliza o surgimento de um *ethos* comum entre as elites e o “povo” e, conseqüentemente, a criação de uma perspectiva nacionalista. O que viria a constituir os fundamentos para a consolidação da autonomia cultural brasileira. Isto porque a identidade nacional está encarnada no povo e não nas elites. É aquele que consegue dar feições próprias à nação.

Às elites caberia a condução do destino nacional, utilizando-se da ciência como instrumento para diagnosticar e transformar a realidade.

Vale notar que a forma do nacionalismo de Sílvio Romero não tem nada a ver com uniformidade ou centralização, mas é justamente o oposto. É antes regional. Assim escreve Romero: “Não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, nulificado, entregue à ditadura de um centro regulador de idéias. Do concurso das diversas aptidões dos Estados é que deve sair o nosso progresso” (ROMERO, 1943, p.135). Essa posição de Romero mostra-se muito próxima da que Freyre irá assumir em 1922, no seu Manifesto Regionalista e que mais a frente iremos explicitar.

Há, por fim, dois últimos aspectos a serem analisados no pensamento do autor sergipano, que é a relação entre a cultura popular e a política. No Brasil, ambas se desenvolveram alheias uma a outra. A população esteve sempre à margem dos processos políticos e, com isso, desenvolve uma cultura popular que não se interessa pela política, que permanece distante deste campo. A política, por sua vez, desenvolve-se como “*politicagem*”, nunca incorporando os interesses nacionais.

O mestiço não possuiria qualidades positivas, já que seria fusão de características de raças inferiores (o servilismo do negro e a preguiça indígena) com um tipo estragado da raça latina (o português com o seu gênio autoritário). O brasileiro, fruto dessa fusão, não teria interesse em gerir a própria vida, precisando que seja *tutelado*, dirigido por outro.

2.2 SÉRGIO BUARQUE E CORDIALIDADE BRASILEIRA

As décadas de 1920 e 1930 foram de intensas mudanças no contexto social brasileiro. Na política teremos o movimento tenentista, e a eclosão da revolta do Forte de Copacabana (1922) e da Revolta Paulista (1924) e o surgimento da Coluna Prestes (1925-1927), as primeiras greves operárias e o crescimento dos movimentos de esquerda. Na cultura nós teremos o surgimento do modernismo, com a Semana de Arte Moderna (1922) acontecendo em São Paulo e o Manifesto Regionalista sendo publicado no Recife (1926). Do ponto de vista social, teremos um intenso processo de urbanização e um crescimento da industrialização. Por fim, em 1930, teremos a Revolução de 1930 e a ascensão

de Getúlio Vargas à presidência. É nesse contexto que estará inserido Sérgio Buarque de Holanda e a sua obra, *Raízes do Brasil*, publicada em 1936.

No ambiente intelectual, o centro das discussões era sobre os temas de raça, nacionalismo e cultura. *Raízes do Brasil* é uma obra que se opõe, desde o início, às obras produzidas até então, principalmente àquelas de caráter ufanista, como a de Afonso Celso (cf. MATOS, 2005).

Para interpretar o Brasil, Holanda vai buscar as origens da sua formação social e como esta se desenvolveu. Com grande influência weberiana, sua análise se baseará na construção e comparação de tipos ideais que ele construiu. E já nas primeiras linhas ele sinaliza qual o primeiro problema do Brasil:

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra. [...] o certo é que todo o fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem (HOLANDA, 1995, p.31).

Tendo isso como ponto de partida, Holanda segue com a análise do povo ibérico, em especial o português. Os portugueses da época do descobrimento não eram “europeus plenos”, possuíam uma cultura híbrida, indecisa, fruto do contato entre europeus, africanos e árabes. Era um território de fronteira, que se desenvolveu à margem da Europa. A mentalidade portuguesa é de caráter impreciso, indeciso.

O aspecto mais marcante da cultura ibérica será o personalismo. Nesse ambiente, o indivíduo possui valor por seu próprio mérito e não por ter herdado. E o reconhecimento está ligado a valores como coragem, auto-suficiência, sobranceira, heroísmo, honra, fidelidade, fidalguia. Essa cultura da personalidade tem como consequência a frouxidão nas estruturas sociais que impliquem solidariedade e ordem. A recusa da coesão social e tendência ao individualismo anárquico.

Os elementos anárquicos sempre frutificaram aqui facilmente, com a cumplicidade ou a indolência displicente das instituições e costumes. As iniciativas, mesmo quando se quiseram construtivas, foram continuamente no sentido de separar os homens, não de os unir (HOLANDA, 1995, P.33).

Esta falta de coesão na vida social, herdada dos ibéricos, representa um aspecto não moderno. Esta anarquia, esta falta de ordem que foi legada é a prova de que a resposta ao problema brasileiro não pode ser encontrada na tradição.

Dessa cultura da personalidade, duas características se fazem notar. A primeira é que, uma vez que o caráter hereditário não tinha grande relevância, desenvolveu-se neste personalismo certo caráter anti-tradicional. Tampouco importava o princípio da hierarquia. Nesse sentido, o personalismo ibérico possui tanto um caráter “antecipatoriamente democrático”, quanto possuiria uma ética fidalga. O que, para Souza (2000^a), impossibilitava que a burguesia lusitana pudesse criar valores próprios.

A burguesia mercantil ascendente não teve a necessidade de constituir e defender valores específicos à consciência burguesa, dada a perspectiva real de mobilidade social na sociedade portuguesa. Houve, desse modo, antes uma assimilação dos valores tradicionais do personalismo aristocrático, o qual logrou, dessa maneira, transformar-se em código valorativo da sociedade portuguesa como um todo (SOUZA, 2000^a, p.163).

O segundo aspecto desta cultura personalista é que da

[...] autarquia do indivíduo, à exaltação extrema da personalidade, paixão fundamental e que não tolera compromissos, só pode haver uma alternativa: a renúncia a essa mesma personalidade em vista de um bem maior. Por isso mesmo que rara e difícil, **a obediência** aparece algumas vezes, para os ibéricos, como virtude suprema entre todas. E não é estranhável que essa obediência (...) tenha sido até agora, para eles, o único princípio político verdadeiramente forte. A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares (HOLANDA, 1995, p.39).

Essa combinação de fatores ligado à cultura da personalidade têm como consequência uma sociedade dificilmente governável, pelo menos de forma democrática. O espontaneísmo só poderia ser contido a partir de uma força externa coercitiva. Essa força externa poderia ser um ditador forte, ou a figura do patriarca familiar – no Brasil, o estado foi formado como uma ampliação do círculo familiar. Essa raiz ibérica é o “que nos impede de nos tornarmos uma nação moderna, racional na administração, na produção econômica e nas relações sociais” (cf. REIS, 2009, p.125).

A conquista dos trópicos não foi feita por um empreendimento metódico e racional, mas com abandono e desleixo. O tipo ideal que veio nos colonizar foi o

“aventureiro”¹⁵. O que desencadeou uma exploração agrária de baixa qualidade técnica, extração de riquezas sem sacrifício – ao invés de dominar a terra, adaptavam-se a ela.

Holanda reconhece que essas características do aventureiro foram necessárias, dadas as circunstâncias, para a efetiva colonização do Brasil. Nesse sentido, o holandês provavelmente não conseguiria realizar a mesma empresa. Mas forma de ocupação dos espaços empreendida pelo “aventureiro” não chegou a criar uma “civilização tipicamente agrícola” (HOLANDA, 1995, p.49).

Ainda sobre a vida rural, Holanda traça uma análise sobre a família colonial muito próxima à de Freyre, ao perceber que se tratava de uma família dilatada, com o poder do *pater familias* também dilatado, sendo determinante na vida pública, social e política.

Após 1850, veremos o crescimento das cidades, o fim do tráfico negreiro e o aumento da tensão entre a vida rural tradicional e a vida urbana. Mas, antes que ocorra um rompimento, os setores tradicionais irão buscar o equilíbrio: o patriarcalismo e o personalismo irá contaminar as cidades

Como esperar transformações profundas em país onde eram mantidos os fundamentos tradicionais da situação que se pretendia ultrapassar? [...] De certo modo, o malogro comercial de um Mauá também é indício eloquente da radical incompatibilidade entre as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas, de um lado, e o patriarcalismo e personalismo fixados entre nós por uma tradição de origens seculares (Ibidem, p.78-79).

Para Sérgio Buarque, o modo de constituição da família patriarcal acarreta um desequilíbrio social que impede a realização daqueles princípios citadinos.

Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata, conforme a definição de Max Weber (Ibidem, p.145-146)

O cerne da tese de Holanda se encontra no capítulo sobre “O homem cordial”. No Brasil não encontraremos um Estado burocrático racional, mas um

¹⁵ “Para uns [o aventureiro], o objeto final, a mira de todo esforço, o ponto de chegada, assume relevância tão capital, que chega a dispensar, por secundários, quase supérfluos, todos os processos intermediários. Seu ideal será colher o fruto sem plantar a árvore” (HOLANDA, 1995, p.44)

Estado patrimonial, mas isto porque os indivíduos de nossa sociedade não são movidos por interesses racionais e impessoais, mas justamente o inverso.

O patrimonialismo desenvolve-se diretamente do personalismo, impedindo o desenvolvimento de um Estado racional democrático. O Estado permanece como uma mera generalização do princípio de sociabilidade familiar baseada na preferência particularista dos afetos [...] A burocracia racional, enquanto princípio contíguo à moderna democracia, na medida em que corporifica a possibilidade de um trato objetivo e consequentemente igualitário das questões políticas, não pode desenvolver-se como um elemento autônomo nesse contexto (SOUZA, 2000^a, p.166).

Aqui o funcionário é patrimonial, pois encara a gestão política como assunto de seu interesse particular, os benefícios auferidos têm a ver com seus direitos pessoais e não com interesses objetivos. Os cargos, diferentemente do Estado racional weberiano, que deveriam se orientar pela especialização, são na verdade guiados por relações íntimas.

Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. (HOLANDA, 1995, p.146)

Seria característica do brasileiro a hospitalidade, a generosidade, mas isso não quer dizer que sejam o mesmo que “boas maneiras”, mas antes são expressões de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. O povo brasileiro se afasta o tanto possível de qualquer traço ritualístico de vida. Enquanto noutros povos a polidez é um traço característico, que mantém certa distância, deixam as relações permanecerem apenas a nível epidérmico, aqui no Brasil encontraremos a cordialidade, na qual a parcela íntima se dilui na vida social, “um viver nos outros” nos diria Holanda.

O brasileiro teria aversão ao ritualismo social, detesta a distância e procura sempre estabelecer intimidade.

No domínio da lingüística, para citar um exemplo, esse modo de ser parece refletir-se em nosso pendor acentuado para o emprego dos diminutivos. A terminação ‘inho’, aposta às palavras, serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos (...). É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração”. (Ibdem, 148)

Diferentemente de outros países e culturas, o vocativo é o primeiro nome e o nome de família é ocultado, isso para abolir psicologicamente as barreiras

que as famílias diferentes imporiam. No catolicismo uma intimidade até mesmo desrespeitosa, um catolicismo íntimo. Haveria um horror à distância, não é o ritualismo quem invade a conduta social para lhe dar mais rigor, mas o inverso: é o ritual quem é invadido para se afrouxar.

[...] a causa comum é o personalismo gerado no ambiente familiar, impedindo a formação de instituições não baseadas em vínculos sentimentais particularistas e privilégios. Desse modo, até a **instituição do mercado**, o qual vive de impessoalidade e da distância afetiva de modo a permitir a eficácia específica do mecanismo de concorrência, é invadida pelo personalismo, impedindo o desenvolvimento de todas as potencialidades da maior produtividade do capitalismo maduro (SOUZA, 2000^a, p.166).

Essas características geram graves consequências: no trabalho (uma busca pela própria satisfação, o fim dele está em nós e não na própria obra) (cf. HOLANDA, 1995, p.155s); na religiosidade (superficial, mais atenta ao colorido e à pompa exterior que ao seu sentido íntimo) – (cf. Ibidem, p.149); ânsia pela estabilidade. Em suma, uma sociedade guiada por ações afetivas, mais que racionais, e por isso tornando-se menos eficiente e com estruturas confusas e diluídas nos interesses particulares.

2.3 RAYMUNDO FAORO E O BRASIL DA MODERNIZAÇÃO

Os Donos do Poder (DdP) é a *Magnum opus* de Raymundo Faoro. Lançado em 1958, *DdP* foi inicialmente ignorado. O diagnóstico de Faoro ia na contramão de seu tempo, no qual todos estavam entusiasmados pelo projeto nacional-desenvolvimentista de continuidade dos avanços alcançados a partir dos anos de 1930. O autor vinha com uma leitura oposta:

(...) nada, naquele contexto e com aquela política, favoreceria os ideais de emancipação na nação, de suas classes e do seu povo. Pois a política nacional-popular teria nascido aberta à influência das elites tradicionais e da burocracia estatal que, por deterem os comandos do poder, seriam incapazes de favorecer a diferenciação e a conformação das classes e do povo (...) (VIANNA, 2009, p.367).

Após o golpe de 1964 o contexto muda e com isso também a recepção da obra. Temas como a relação entre política e outras esferas sociais, o papel da burocracia e dos militares, o processo de modernização nos países periféricos começaram a ser abordados nas análises dos estudiosos. Assim, em 1975, Faoro lança uma nova edição revisada e ampliada (de 271 para 750pgs.) de “Os

donos do poder”. A partir desse momento sua obra sai das margens da bibliografia das ciências sociais e passa integrar o seu *mainstream*.

Faoro procura demonstrar o caráter patrimonialista do Estado brasileiro, essa é a sua tese central. Para isso ele vai buscar na formação do Estado português as raízes do Estado brasileiro. Algumas características eram marcantes nessa formação: a força empreendida através da guerra; o imenso patrimônio rural que, numa confusão entre público e privado, pertencia tanto à coroa quanto ao rei; uma aristocracia domesticada e um clero em vias de perder o poder, abriam espaço para que apenas uma das forças assumisse o poder sem disputá-lo com ninguém.

O comércio e a indústria eram sufocados pelo excesso de poder real, que poderia substituir seus empreendimentos a qualquer momento por empresas monárquicas, as quais eram marcadas por relações de amizade e compadrio. Nesse meio surge uma burguesia desvinculada da terra e ligada ao comércio e que desenvolve uma atividade industrial sob os estímulos, favores e privilégios do Estado, deixando a empresa individual inerte e sem autonomia (FAORO, 2001).

Analisando o processo de formação do Estado luso, o autor percebe assim a formação de um estamento patrimonial burocrático. Vale lembrar que Faoro e Sérgio Buarque de Holanda foram os primeiros a introduzir o pensamento weberiano no Brasil, e é de Weber que Faoro retira suas principais categorias.

Para Faoro

O estamento político (...) constitui sempre uma comunidade, embora amorfa: os seus membros pensam e agem conscientes de pertencer ao mesmo grupo, se fixa no prestígio da camada, na honra social que ela infunde sobre toda a sociedade (FAORO, 2001, p.61).

O estamento seria um Estado-maior dentro do governo, fechado em si mesmo através de um caráter burocrático, “Burocracia não no sentido moderno, como aparelhamento racional, mas de apropriação do cargo (...). O Estado não é uma pirâmide autoritária, mas um feixe de cargos” (Ibid., p.102).

Barreto apresenta uma crítica feita por José Murilo de Carvalho ao estudar o Estado imperial e nele encontrar não um estamento, mas sim uma elite política. Um estamento não teria se formado no Império, mas haveriam sim alguns grupos mais ou menos coesos. Porém a essa crítica pode-se argumentar que Faoro

descreve antes as relações que os lugares de poder. “Sua caracterização não está na quantidade de burocratas ou nas divisões internas da burocracia, mas sim em relações calcadas em um sentimento de pertencimento, mais ou menos consciente, por parte de um grupo” (BARRETO, 1995, p.185). Não interessa tanto *quem* a constitui, mas *como* se constitui, afinal os atores mudam, mas suas práticas permanecem.

Em Weber (2000), o conceito de patrimonialismo possui uma dimensão abrangente, envolvendo as formas de dominação de praticamente todas as sociedades tradicionais que necessitem de um quadro administrativo para intermediar as relações entre dominadores e dominados. Porém falta a essa forma de dominação os atributos de calculabilidade, previsibilidade e racionalidade, que existe na burocracia racional. Outro aspecto é necessário de se notar: a teoria weberiana possui uma concepção dinâmica, o que não notamos em Faoro. O patrimonialismo faoriano é estático, permanece no tempo sem grandes mudanças.

Essa estrutura estamental é transplantada para o Brasil. Contrariando quase toda a historiografia a respeito, Faoro defende que a obra de colonização foi de autoria do Estado português, esse teria, desde o início, seus tentáculos cravados na empresa colonizadora¹⁶. Mas é com a vinda da família real para o Brasil que o processo de transferência passa a ocorrer de maneira mais grave, instalando-se aqui o próprio Estado lusitano.

Podemos entender a argumentação do autor até aqui, mas como isso permaneceria até os dias de hoje? Faoro procura mostrar que todas as “mudanças” históricas (Independência, República, etc.) não passaram de processos de conciliação, articulados de cima para baixo, nos quais algumas mínimas concessões foram feitas aos dominados para assim se manter a ordem dominante. Essas reformas não alteraram o quadro do poder. Ao falar do pós-64, Faoro afirma: “Nem o povo está presente, nem a nação ocupa seu espaço, senão que, acima deles, se congrega uma classe política, armada e estamentalmente cimentada” (*apud* BARRETO, 1995, p.187).

¹⁶ Autores como Gilberto Freyre (2006) e Charles Boxer (2002) afirmam que a colonização foi um empreendimento de particulares, ainda que precisasse da autorização real. Na verdade, durante as primeiras décadas da colonização, a presença da coroa em território brasileiro era muito mais formal, o que irá se alterar a partir dos governos gerais.

Faoro, em DdP, continua:

A indústria, a agricultura, a produção. A colonização será obra do soberano, por ele orientada, evocada, estimulada, do alto, em benefício da nação. Onde há atividade econômica lá estará o delegado do rei, o funcionário, para compartilhar se suas rendas, lucros, e, mesmo para incrementá-la. **Tudo é tarefa do governo, tutelando os indivíduos, eternamente menores, incapazes ou provocadores de catástrofes, se entregues a si mesmos. O Estado se confunde com o empresário, com o empresário que especula, que manobra os cordéis do crédito e do dinheiro, para favorecimento dos seus associados e para o desespero de uma pequena faixa, empolgada com o exemplo europeu.** Todo o influxo externo, de produção de bens ou de aquisição de técnicas, sofre o efeito triturador e nacionalizador do estamento que retarda a modernização do país (FAORO, 2001, p.103 – grifo nosso).

Duas circunstâncias importantes podemos retirar desse relato. A primeira é que Faoro percebe uma “anemia orgânica do liberalismo”. O capitalismo que surge em Portugal, e conseqüentemente aqui no Brasil, é um capitalismo politicamente orientado. A esfera econômica é totalmente dependente da política e, nesse caso, o liberalismo não se associa à democracia, antes, porém, associa-se a formas autoritárias de governo¹⁷.

A segunda circunstância é sobre a relação entre Estado e sociedade. Para Faoro existe um divórcio entre o Estado e a nação. O país real é um “mundo informe”, uma base “passiva e calada”, que levará a mudanças superficiais; o povo é uma massa inerte, à espera de salvação. E aqui ele traça uma imagem dessa relação: de um lado está o chefe do governo, nele

concentram-se todas as esperanças, de pobres e ricos, porque o Estado reflete o pólo condutor da sociedade. (...) Ele é o pai do povo, não como mito carismático, nem como herói, nem como governo constitucional e legal, mas o bom príncipe – dom João I, dom Pedro II ou Getúlio Vargas (...) (Ibid., p.827).

Na base da pirâmide “o povo espera, pede e venera (...) confunde o político com o taumaturgo, que transforme pedras em pães, o pobre no rico” (Ibid., p.828).

¹⁷ Essa afirmação não chega a ser estranha, outros autores também afirmaram isso. Gilberto Freyre afirmou que a tradição liberal no Brasil é aparente e limitada, pois o que ainda tinha força era “um governo másculo e autocrático” (Freyre, 2006, p.114). Sérgio Buarque, falando de nossas raízes ibéricas, assim descrevia: “E não é estranhável que essa obediência (...) tenha sido até agora, para eles, o único princípio político verdadeiramente forte. A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares” (HOLANDA, 1995, p.39).

Devemos reconhecer que tivemos a figura do Pai, e Getúlio Vargas encarnou essa figura. Mas, após Vargas, esse mito assumiu outras formas como Aventureiros, Profetas e Guardiões Armados, cada um assumindo o papel de Salvador. “Civis ou militares, fardados ou à paisana, sempre o salvacionismo é que se apresenta sob os diferentes discursos e imagens” (BARRETO, 1995, p.193). Porém, mesmo com esses atores simbólicos, o autor afirma que a estrutura estamental é decisiva, pois é ela quem cria esses símbolos e os escraviza em seu benefício.

Um último aspecto que podemos notar, é a dialética relação entre modernidade e modernização. Para Faoro, a modernidade teria alguns elementos condicionadores, estes seriam o liberalismo, a democracia, padrões de comportamento racionais formais e uma economia não-orientada politicamente. Ele não percebe esses elementos no Brasil, que viveria antes uma relação entre o novo e o velho, onde a modernidade estaria submetida à tradição. A modernidade seria um processo que abarcaria toda a sociedade, ampliando o raio de expansão de todas as classes, revitalizando seus papéis sociais, enquanto que a modernização, por chegar através da vontade de atores políticos, beneficiaria o grupo dominante. “Na modernização não se segue o trilho da ‘lei natural’, mas se procura moldar, sobre o país, pela ideologia ou pela coação, uma certa política de mudança” (FAORO, 1992, p.8). Feita de cima para baixo, sem a participação da sociedade, a modernização não irá mudar a estrutura social, nem seus valores. Nunca uma nova sociedade, apenas um novo estamento.

A modernidade estaria ligada à ideia de desenvolvimento, enquanto que a modernização à de progresso – a modernização conduz a uma “modernidade possível”. No conto “Evolução”, de Machado de Assis – ao qual Faoro se refere (1992) – temos uma interessante alusão ao processo de modernização brasileira: “Senhores, **é tempo de cuidar exclusivamente**, — notai que **digo exclusivamente**, — dos **melhoramentos materiais** do país”. Excluindo, assim, todo o debate sobre as questões de interesse social – neste caso, sobre a servidão. A grande parte da população estava à margem das mudanças, restando à população “padecer” por elas.

A ciência era o carro chefe para a realização das mudanças. Acreditavam que ela seria o maior valor cultural da humanidade e capaz de resolver todos os problemas. Pouco a pouco, objetivava-se construir, aqui, uma nação aos moldes positivista – claro que tal projeto iria se “abrasileirar”. Porém, Faoro argumenta que “pela ciência, não é possível identificar o que é modernização do que não é: a modernização de hoje, se o critério é a ciência, pode ser contramodernização amanhã” (FAORO, 1992, p.15). Essa progressão, impulsionada por uma vontade tecnocrata, “não é mais que um fim subjetivo de um grupo de pessoas, incapaz (...) de se incorporar à história” (Ibid., p.19), e quando encerra o interesse dos mesmos, parece que nunca existiu.

Assim, afirmar Barreto (1995), Faoro chega a uma conclusão próxima à de Baudrillard, em sua análise sobre a modernidade nos países periféricos, que afirmava que ao invés da ruptura, se apresentava uma dinâmica de amálgama, absorvendo os aspectos técnicos e não o longo processo de racionalização do ocidente. Seus êxitos são êxitos que viriam sem ela, ou mesmo que ela perturbou.

Seus malogros são só delas: os campos calcinados do café, as ruínas do Encilhamento, ruína oficial e que foi oficialmente paga, os subprodutos da favelização com a modernização urbana, a militarização política legada por 37, e, em 64, o símbolo maior: o fantasma das usinas atômicas (FAORO, 1992, p.17).

Por isso “A história que daí resulta será uma crônica de déspotas, de governos, de elites, de castas, de estamentos, nunca a história que realiza, aperfeiçoa e desenvolve. A história, assim fossilizada, é um cemitério de projetos, de ilusões e de espectros” (FAORO, 1992, p.19). Isto porque a modernidade não pode acontecer por decreto, muito menos pela compulsão de um grupo de pessoas ou pela ideologia.

O Brasil teria vivido sua história percorrendo um longo caminho de modernizações. Planos se substituíram a planos. Cada um deles procurando modelar a economia e a política. Mas nós nunca encontramos a pista da “lei do desenvolvimento”. Nosso industrialismo foi incapaz de formar um liberalismo. Criamos um liberalismo às avessas, uma ideologia do Estado para a sociedade. Um “liberalismo” pervertido pelos favores do Estado. Formamos uma economia que não se move num campo racional, mas centrada na tutela da classe dirigente. Nosso regime político liberal, se aninhou debaixo das baionetas em diversas ocasiões.

A condição para que a modernidade surja em um país vítima da modernização seria o de reconhecer que ela não admite atalhos, nem intervenções “pelo alto”. Os atalhos estão permeados de buracos e de autocracias. O caminho para tanto começaria pela recusa da herança que séculos de patrimonialismo nos legou.

3 MODERNIDADE E TRADIÇÃO EM GILBERTO FREYRE

Referindo-se à obra *Casa-grande e senzala*, Roberto DaMatta afirma que trata-se de uma obra muito citada e, em contrapartida, pouco lida (cf. DAMATTA, 2004). Poderíamos estender essa afirmativa para o autor, e dizer que Freyre é um dos autores mais citados – e criticados –, mas permanece pouco lido. Isso se percebe quando a ele procuram relacionar ideias de “racismo”, “escravidão doce”, “nostalgia do passado”, entre outras. Relações estas que não se sustentam após uma breve lida em suas obras.

Durante muitos anos, as obras de Freyre foram deixadas à margem do debate acadêmico. Em parte, podemos atribuir isso, enquanto causa dessa marginalização, a certos posicionamentos políticos assumidos por ele. Mas este não foi o único motivo.

A Escola Paulista foi a principal crítica da obra de Freyre. Para os intelectuais marxistas brasileiros, Freyre era um intelectual de direita, bem aceito pelas elites, pois suas teses as enobreciam e legitimavam. Freyre teria elaborado uma visão senhorial do Brasil, conferindo às elites luso-brasileiras o papel civilizador do Brasil. Ele teria apagado as tensões, abrandado as contradições que existiam nas relações entre senhores e escravos. Teria pintado um mundo harmônico, equilibrado e democrático, no qual as relações de dominação teriam sido ocultadas, principalmente quando mais violentas – chegando ao ponto de sugerir uma “democracia racial” (cf. MOTA, 2008; REIS, 2007, p.59-63).

Boa parte dessas críticas foi respondida nas obras de Araújo (2005), Bastos (2006) e pelo próprio Freyre. Inevitavelmente, no decorrer do trabalho, nós nos depararemos com algumas e apresentaremos as devidas respostas.

Todavia, uma pergunta emerge neste momento: teria sido Freyre um reacionário? Teria ele preferido a tradição à modernidade? Em suma, como Gilberto Freyre enxergava a relação tradição e modernidade?

Para responder a estes questionamentos, precisamos adentrar o pensamento do intelectual pernambucano. Por isso, optaremos pela ordem cronológica de suas obras, por entendermos que o posicionamento de Freyre se revela aos poucos e de modo gradativo.

Deste modo, analisaremos três obras: o *Manifesto Regionalista*, de 1926, *Casa-grande e senzala*, lançado em 1933 e *Sobrado e mucambos*, em 1936.

Essa escolha acontece por compreendermos que o lançamento de *O mundo que o português criou*, em 1940, marca um ponto de inflexão no pensamento freyriano, passando de uma interpretação geral do Brasil para uma universalização de sua teoria luso-tropical.

3.1 O MANIFESTO REGIONALISTA DE 1926

3.1.1 O MIMETISMO BRASILEIRO E A SEMANA DE 22

Entre as décadas de 1920 e 1940, o Brasil foi marcado por um intenso processo de urbanização, pelo fortalecimento de gerações de migrantes e por correntes culturais que propunham-se a revisitar o Brasil a partir de um novo olhar, buscando não apenas aquilo que se apresentava como carência, mas também a sua especificidade.

Mesmo que se possa remontar a busca da identidade nacional ao período do romantismo brasileiro, o modelo de nacional, até então, tratava-se mais de ideais estrangeiros importados do que da realidade nacional.

Em todo caso, a jovem República brasileira inaugura o século XX quase envergonhada de si mesma. Quando muito projetando para um futuro longínquo a sua realização nacional, pensada em termos de “civilização”: a marcha irreversível do progresso, aliada à migração européia, ao branqueamento progressivo da população e às altas taxas de mortalidade verificadas entre pretos e pardos, acabaria por fazer da “cultura de salão” a “cultura nacional”. A valsa deveria, enfim, vencer o lundu, e o piano se sobrepor ao cavaquinho (THOMAZ, 2001, p.12).

O caráter mimético da cultura brasileira estava de tal forma enraizado que se fazia presente até na legislação, como afirmara Oliveira Vianna:

Dos males que nos têm afligido desde a nossa emancipação em 22 [1822], uns resultam das condições mesmas da nossa formação social, mas outros são simples translações dos males alheios em vernáculo: e os idealistas republicanos, os construtores da Constituição de 24, infelizmente, parece terem-se devotado mais aos males desta última espécie do que aos males da primeira categoria. Excelentes tradutores de males estranhos: péssimos intérpretes dos nossos próprios males (*apud* BASTOS, 2006, p.65).

O movimento modernista contribuiu para a paulatina superação das cópias de padrões artísticos e comportamentais estrangeiros. Nesse caso, o papel das vanguardas europeias foi decisivo ao influenciar alguns jovens do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais em torno da máxima de Oswald de Andrade: “*Tupi or not tupi*”.

Num segundo momento do modernismo, a partir de 1924, é possível identificar que “[...] a preocupação com o progresso técnico parece harmonizar-se com uma revalorização da tradição, infundindo-lhe método e racionalidade para transformá-la na base de uma verdadeira identidade nacional” (ARAÚJO, 2005, p.18).

É este cenário que Freyre encontra ao retornar, em 1923, ao Brasil. Ele se depara com “[...]uma então dominante exaltação, no Brasil, de motivos, temas ou modelos humanos europeu” (FREYRE, 2006, p.26-27). E quando procurou defender as expressões tradicionais, a mulher nativa, morena e negra, a culinária e arquitetura, tornou-se escândalo. Ele confessa que sentiu-se repellido pelo Brasil, como se ele tivesse se tornado um corpo estranho ao mesmo Brasil. “Incrível o número de artigos e artiguets aparecidos contra mim; a insistência de todos sobre um ponto: a de ser eu um estranho, um exótico, um meteco, um desajustado, um estrangeiro” (Ibidem, p.26).

E mesmo que reconheça a importância da Semana de 22, Freyre a critica duramente.

Acho que a Semana de Arte Moderna representou uma introdução arbitrária, no Brasil, de modernices europeias, sobretudo francesas. Sem dúvida, a cultura brasileira em geral e as artes brasileiras em particular precisavam na época de ser modernizadas, revigoradas – mas levando-se em conta a realidade regional brasileira, suas tradições características às quais se poderia adaptar inovações europeias. Isso não se fez em São Paulo, mas sim no Recife, num movimento muito menos badalado do que a Semana de Arte Moderna de São Paulo. Esse movimento foi regionalista, tradicionalista e, a seu modo, modernista [...] (Ibidem, p.33).

3.1.2 TRADICIONALISTA OU MODERNISTA?

Dentro das discussões sobre o movimento modernista, frequentemente a crítica põe Gilberto Freyre na posição oposta, classificando o movimento regionalista como o contraponto conservador, tradicional e de perfil aristocrático. Classificam-no assim, ainda que ele mesmo se considerasse um modernista e mantivesse estreitos laços com alguns notáveis, como Manuel Bandeira, Prudente de Moraes Neto, Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda.

Observando a trajetória intelectual de Freyre, Araújo propõe que o seu pensamento deve ser visto “[...] não tanto como uma alternativa conservadora, mas como outro modernismo, eventualmente distinto daquela postura a um só

tempo nacionalista e modernizadora que se tornava gradualmente hegemônica entre nós” (ARAÚJO, 2005, p.19). Poderíamos ainda completar com as palavras do próprio Freyre que o “regionalismo do Recife, a seu modo também modernista, mas modernista e tradicionalista ao mesmo tempo” (FREYRE, 2010, p.63).

3.1.3 O MANIFESTO

Em fevereiro de 1926, foi realizado na cidade do Recife o I Congresso Brasileiro de Regionalismo. Durante este congresso, foi lido aquilo que viria a ser mais tarde conhecido como Manifesto Regionalista – também só recebendo sua forma definitiva algum tempo depois.

Também Freyre, tal como outros intelectuais já haviam feito, se posiciona contrariamente ao mimetismo cultural que até então se observava no Brasil, repudiando o modo discricionário com que se importavam ideias e costumes.

Nosso movimento não pretende senão inspirar uma nova organização do Brasil. Uma nova organização em que as vestes em que anda metida a República [...] sejam substituídas não por outras roupas feitas por modista estrangeira mas por vestido ou simplesmente túnica costurada pachorrentamente em casa: aos poucos e toda sob medida. Daí ser perigoso falar-se precipitadamente num novo "sistema" quando o caminho indicado pelo bom senso para a reorganização nacional parece ser o de dar-se, antes de tudo, atenção ao corpo do Brasil, vítima, desde que é nação, das estrangeirices que lhe têm sido impostas, sem nenhum respeito pelas peculiaridades e desigualdades da sua configuração física e social (FREYRE, 1996, p.48).

Mesmo que tenha defendido no início do Manifesto o caráter apolítico do movimento, poucas linhas a frente isso seria desmentido, ao defender que

Regionalmente é que deve o Brasil ser administrado. É claro que administrado sob uma só bandeira e um só governo, pois regionalismo não quer dizer separatismo, ao contrário do que disseram ao Presidente Artur Bernardes. Regionalmente deve ser estudada, sem sacrifício do sentido de sua unidade, a cultura brasileira, do mesmo modo que a natureza; o homem da mesma forma que a paisagem. Regionalmente devem ser considerados os problemas de economia nacional e os de trabalho (Ibidem, p.48).

Freyre entendia que a identidade nacional não poderia ser algo homogêneo, tampouco ser algo construído pela União. Na verdade, para entender a proposta de regionalismo de Freyre é preciso entender seu posicionamento político.

Em termos de idéias sou contra qualquer excesso governamental. Creio que os governos devam ser reduzidos ao mínimo. O atual Estado brasileiro não me agrada em nada, nada. Sobre tudo o Estado brasileiro

representado a partir de Brasília, cidade que é o exemplo acabado do estatismo ultracentralizador. [...] A presença do Estado é sempre indesejável porque, invariavelmente, perdemos um pouco da liberdade (Idem, 2006, p.33).

Para Freyre, o regionalismo seria o antídoto para os excessos de centralização da República. E no seio dessas regiões – regiões naturais e que foram sobrepostas por regiões sociais – é que a identidade nacional residiria. É nesse sentido que Freyre faz, num primeiro momento, uma opção pela tradição.

Procurando reabilitar valores e tradições do Nordeste [...]. Procuramos defender esses valores e essas tradições, isto sim, do perigo de serem de todo abandonadas, tal o furor neófilo de dirigentes que, entre nós, passam por adiantados e "progressistas" pelo fato de imitarem cega e desbragadamente a novidade estrangeira. A novidade estrangeira de modo geral. De modo particular, nos Estados ou nas Províncias, o que o Rio ou São Paulo consagram como "elegante" e como "moderno" (Idem, 1996, p.48)

Todavia, seria um erro afirmar que Freyre assume uma posição reacionária, i.e., avessa às mudanças, à modernidade. A tais acusações, ele mesmo responde:

Alguns me acusam de "reacionário". Os que usam tal palavra em relação a mim refletem uma real ignorância sobre o significado de minha obra, ou um sentido muito perverso do que seja "reacionário". O que sou é sensível às raízes. Mas não procuro imitá-las. Nelas busco inspiração para novas perspectivas para novas perspectivas em expressão literária, em percepção sociológica e na própria filosofia social que está presente em tudo o que escrevo (Idem, 2006, p.33).

Freyre aceita a modernidade, o que ele recusa é que, sob a desculpa da modernização, se queira destruir a tradição e os traços que marcam aquilo que é singular.

Aqui chegamos ao último ponto que nos é relevante neste Manifesto. Freyre não escolhe a tradição *ou* a modernidade, ele escolhe *ambas*. Isso fica claro quando ele fala sobre a destruição das antigas e estreitas ruas do Nordeste e da construção de "*boulevards*" e "*broadways*". Nesta fala elas assumem papéis claramente alegóricos.

As ruas largas são necessárias – ninguém diz que não, desde que exigidas pelo tráfico moderno; mas não devem excluir as estreitas. [...] Reconheçamos a necessidade das ruas largas numa cidade moderna, seja qual for sua situação geográfica ou o sol que a ilumine; mas não nos esqueçamos de que a uma cidade do trópico, por mais comercial ou industrial que se torne, convém certo número de ruas acolhedoramente estreitas nas quais se conserve a sabedoria dos árabes, antigos donos dos trópicos: a sabedoria de ruas como a Estreita do Rosário ou de becos como o do Cirigado que defendam os homens dos excessos de luz, de sol e de calor ou que os protejam com a doçura das suas sombras (Idem, 1996, p.51).

Modernidade e tradição, essas ideias antagônicas, ganham em Freyre a possibilidade de harmonia, de equilíbrio.

3.2 CASA-GRANDE & SENZALA

Na obra “As criaturas de Prometeu” (BASTOS, 2006), a autora chama a atenção para a organicidade do pensamento de Freyre. No conjunto intitulado “Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil”¹⁸, é possível perceber a retomada de certas ideias, ainda que assumindo novas tonalidades. Essa articulação acontece a partir das categorias de patriarcalismo, interpenetração entre etnias/culturas e trópico. São esses três temas que conferem uma unidade explicativa na obra freyriana, e eles estão presentes desde sua primeira obra: *Casa-grande & senzala* (CGS).

Aqui Freyre procura mostrar uma especial combinação existente no Brasil, eleito, talvez, como o aspecto mais marcante deste país: na sociedade brasileira, os extremos tendem a se conciliar. Se pensarmos que por “casa-grande” e “sobrados” temos o sinal da dominação e por “senzala” e “mucambos” os símbolos da subordinação, o “&” representa a interpenetração, uma dimensão relacional.

É exatamente a especificidade da articulação entre patriarcalismo, etnias/cultura e trópico que permite que aquelas situações típicas de domínio e submissão, extremos em sua configuração, não levem a uma ruptura no seio da sociedade (Ibidem, p12).

Outro aspecto a ser notado é que CGS acaba se constituindo como um painel da vida brasileira, baseado em estímulos que evocam tanto imagens quanto sentidos. Aqui, a oralidade característica de seus escritos, dialoga com o leitor e o põe imerso naquela realidade que Freyre procura descrever. Ele nos apresenta um universo sensorial, dotado de cheiros, sons e sabores.

CGS também se propõe a algo além de uma análise histórica. A característica sensorial desta obra evoca a memória do leitor. Mas não se trata da memória de experiências individuais, mas àquela que diz respeito ao mito. “É o próprio Freyre quem dá [...] um dos sentidos de sua obra: a glorificação de um

¹⁸ Esse conjunto seria formado por: *Casa-grande e senzala*, lançado em 1933; *Sobrados e mucambos*, lançado em 1936; *Ordem e progresso*, de 1959; e nunca terminado *Jazigos e covas rasas*.

povo, responsável último pela formação de uma *cultura* e de uma *sociedade*” (TOMAZ, 2001, p.14). Nesse sentido, CGS se propõe como um mito fundacional do Brasil.

3.2.1 DOIS ALVOS EXPLÍCITOS

A – Rompimento com o paradigma racista

Nas primeiras páginas do prefácio à 1ª edição, Freyre relata um fato ocorrido enquanto ele estava nos EUA. Este relato representa bem o ambiente tanto das interpretações que tinham sido feitas até então no Brasil, e que também havia se tornado uma ideologia nacional.

E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação. Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos – descendo não me lembro se do São Paulo ou do Minas pela neve mole do Brooklyn. Deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ser sobre o Brasil: “*the fearfully mongrel aspect of most of the population*”. A miscigenação resultava naquilo (FREYRE, 2006, p.31).

Esse “estranhamento” que Freyre descreve serve apenas como ponto de partida para logo em seguida ele fazer a devida correção. Primeiro que aquele “aspecto tosco” não estava relacionado aos mulatos e cafuzos, mas porque se tratavam de mulatos e cafuzos doentes. Mas a correção mais importante seria relatada depois:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio (Ibidem, p.32).

Como afirma Araújo, Freyre arma um cenário de “conversão”: “temos uma primeira posição, absolutamente pecaminosa, um neófito, um mestre, a possibilidade de transformação pelo estudo e finalmente a aquisição de uma nova e superior forma de verdade” (ARAÚJO, 2005, p.26).

Recordando aquelas duas posições racialistas que dominavam a discussão (o monogenismo e o poligenismo), e o modo negativo com que ambas olhavam a mestiçagem, ao Brasil só restaria duas opções: ou a condenação, ou

a possibilidade de realização apenas num futuro. O que Freyre oferece é uma terceira posição, que dava

[...] ao Brasil a oportunidade de superar o “inacabamento”, definitivo ou temporário, que habitualmente o caracterizava, fornecendo-lhe um passado, minimamente aceitável, que não o condenasse a se realizar – na melhor das hipóteses – apenas no futuro, depois da indispensável erradicação de alguns dos personagens que haviam participado mais ativamente da sua formação (Ibidem, p.28).

Uma das críticas dirigidas a Freyre (cf. MOTA, 2008) é a de que ele não teria abandonado de todo a ideia de raça e a de que ele frequentemente confundiu raça e cultura.

Essa confusão é perceptível em diversos momentos em que se faz a leitura de CGS. Esse fator talvez seja mais notável pela larga utilização que o autor faz de termos oriundos da biologia. Araújo responde a essa crítica de modo minucioso (cf. ARAÚJO, 2005, p.25-39), apresentando-nos todo o debate sobre a eugenia e apontando uma sutil nuance na análise freyriana. Ao lado dos conceitos de raça e cultura, Freyre utiliza um terceiro: o conceito de meio físico.

[...] esta noção [de meio físico] deve ser compreendida como uma espécie de *intermediária* entre os conceitos de raça e de cultura, relativizando-os, modificando o seu sentido mais frequente e tornando-os relativamente *compatíveis* entre si. Isto só é possível porque Gilberto trabalha com uma definição fundamentalmente *neolamarkiana* de raça, isto é, uma definição que, baseando-se na ilimitada aptidão dos seres humanos para se adaptar às mais diferentes condições ambientais, enfatiza acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua – variada, discreta e localizada – interação com o meio físico, dando origem ao que Willian I, Thomas [...] denominava de *raças artificiais ou históricas*, [cuja formação se dá] por *intermédio da influência do milieu e da difusão de um fundo comum de crenças, sentimentos, ideias e interesses entre uma população heterogênea e trazida pela sorte e pelo acaso a uma mesma zona geográfica* (Ibidem, p.37).

Essa ideia acaba convertendo a ideia de raça muito mais em efeito do que uma causa, possibilitando a garantia da consistência e perenidade da cultura.

B – Abertura para temas tabus

Ao revelar as intimidades sexuais entre senhores e escravos, Freyre provocou uma dupla escandalização. A primeira ao falar tão abertamente sobre relações sexuais. A segunda porque ao revelar estas intimidades, ele colocava de ponta-cabeça o racismo da época.

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram entretanto de transigir com os índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de “superiores” com “inferiores” e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muito colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala (FREYRE, 2006, p.33).

Dois pontos podem ser ressaltados sobre isso. O primeiro é sobre a crítica de uma “escravidão doce”, que Freyre teria supostamente defendido. Nesse quesito, não precisamos nos alongar tanto. Uma leitura de CGS basta para perceber que, desde o prefácio¹⁹ até os últimos capítulos²⁰, o autor apresenta relatos e mais relatos de violências. O que Freyre afirmou é que, devido à miscibilidade portuguesa e às relações sexuais, a escravidão no Brasil não aconteceu como, por exemplo, nos EUA, gerando uma sociedade dividida entre negros e brancos.

O segundo ponto a destacar é a ideia de mestiçagem. Primeiro como método eficaz de colonização, utilizado pelo português – tão reduzido em capital-homem – que foi “misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços”. Foi através da miscibilidade, mais do que a mobilidade, que “os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas” (Ibidem, p.70-71).

Depois interessa-nos a ideia de miscigenação que Freyre carrega.

¹⁹ “A força concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. Donos dos homens. Dono das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal. [...] Refere uma tradição nortista que um senhor de engenho mais ansioso de perpetuidade não se conteve: mandou matar dois escravos e enterrá-los nos alicerces da casa. O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza” (FREYRE, 2006, p.38)

²⁰ “Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhá-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, a hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeitos mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias (FREYRE, 2006, p.421).

[...] uma compreensão da mestiçagem como um processo no qual as propriedades singulares de cada um destes povos **não** se dissolveriam para dar lugar a uma nova figura, dotada de perfil próprio, síntese das diversas características que teriam se fundido na sua composição. Desta maneira, ao contrário do que sucederia em uma percepção essencialmente cromática da miscigenação, na qual, por exemplo, a mistura do azul com o amarelo sempre resulta no verde, temos a afirmação do mestiço como alguém que guarda a indelével lembrança das **diferenças** presentes na sua gestação (ARAÚJO, 2005, p.41)

Chegamos ao ponto que mais nos interessa aqui nesta obra, a compreensão do seria o “equilíbrio de antagonismos” para Gilberto Freyre.

3.2.2 ANTAGONISMOS EM EQUILÍBRIO

Araújo, para ilustrar esse equilíbrio de antagonismos, faz uma longa citação de CGS, de um trecho no qual Freyre fala sobre a língua falada no Brasil:

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres. A nossa língua nacional resulta da **interpenetração das duas tendências**. [...] O português do Brasil, ligando as casas-grandes às senzalas, os escravos aos senhores, as mucamas aos sinhô-moços, enriqueceu-se de uma **variedade de antagonismos** que falta ao português da Europa (FREYRE, 2006, p.417 – grifos nossos).

Freyre irá citar, em seguida, João Ribeiro:

“Que interesse temos, pois, em reduzir as duas fórmulas a uma única e em comprimir dois sentimentos diversos numa só expressão?” Interesse nenhum. A força, ou antes, **a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados**. [...] **Somos duas metades confraternizantes** que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos em um todo, **não será com o sacrifício de um elemento ao outro** (Ibidem, p.418 – grifos nossos).

Em Freyre, as diferenças são continuamente submetidas a um processo de equilíbrio e aproximação. Todavia, dessas contradições, não nasce uma síntese dialética. Não há a superação dos opostos. Pelo contrário, mesmo que as contradições sejam aproximadas, não ocorre a anulação de nenhuma das partes, tampouco elas chegam a se dissolver. Esses contrários se justapõem, muitas vezes de forma ambígua, e se enriquecem.

Entender o que apresentamos até aqui, significa entender como Freyre pensa que deve ser a relação entre tradição e modernidade. Se, até o presente momento, nos detemos mais sobre o aspecto da tradição, é chegado o momento de entendermos como Freyre enxergou a transformação da sociedade brasileira

com o advento da modernidade. E isso vai acontecer na sua obra de 1936, *Sobrados e mucambos*.

3.3 SOBRADOS & MUCAMBOS

Uma vez estabelecida as bases culturalistas e ter apresentado todo o cenário da formação e estabelecimento da sociedade patriarcal em CGS, Freyre procurou compreender como essa sociedade, fundada sobre o patriarcalismo, reagiu ao processo de aculturação conduzido pela modernidade.

Em *Sobrados e mucambos* (SM), seu objetivo era compreender o processo de ajustamento e transformação da hierarquia, diante das demandas individualizantes e igualitárias que emergiram com a urbanização.

Ajustamentos que faziam com que as elites patriarcais relativizassem a família, os parentes, os compadres e amigos, para privilegiar inicialmente corporações e irmandades e, depois, partidos políticos e ideologias que formam a base da convivência moderna” (DAMATA, 2004, p.16).

3.3.1 A DECADÊNCIA DO PATRIARCADO RURAL

Gilberto Freyre apresenta três momentos de crise que abalam as fundações da antiga sociedade patriarcal. A primeira delas é a invasão dos holandeses. Esse evento marcou o fortalecimento urbano, capaz de criar uma diferenciação com aquela antiga forma de viver.

“Fora esta a primeira grande aventura de liberdade, o primeiro grande contato com o mundo, com a Europa nova – **burguesa e industrial** – que tivera a colônia portuguesa na América, até então conservada em virgindade quase absoluta” (FREYRE, 2004, p.107 – grifos nossos).

Esse contato não foi capaz de produzir uma ruptura. Após trinta anos, aquele processo de diferenciação foi superado pela expulsão dos holandeses, e o Norte pôde retornar àquela rotina agrícola e à uniformidade católica.

Porém aquele período deixou profundas marcas, uma nostalgia “do tempo dos framengo”.

[...] o “tempo dos framengo” deixara no brasileiro do Norte, principalmente aquele colono – insignificante como realidade, mas considerável pelo potencial – que não era senhor nem escravo, mas o primeiro esboço de povo e de burguesia miúda que houve entre nós, o sabor, o gosto físico, a experiência de alguma coisa de diferente, a contrastar com a monotonia tristonha de vida de trabalho à sobra das casas-grandes; o gosto da vida de cidade [...] o gosto de cidade com

vida própria; independente dos grandes proprietários de terra (Ibidem, p.108-109).

Aquela nostalgia ficou como um resíduo, uma profunda marca no caráter do povo brasileiro, tornando-se o germe de questionamento do modo como viviam a vida.

Provavelmente, deixara ainda o “tempo dos framengo”, como elemento de revolta e de diferenciação, entre o futuro povo – que era então apenas um aglomerado de mestiços independentes junto com mecânicos e mascates de origem europeia – o gosto pelo bem-estar material, experimentado durante as administrações holandesas – neste sentido mais eficientes que a maioria das portuguesas. O flamengo, vindo de uma civilização mais urbana do que rural, trouxera para uma colônia de matutos [...] novidades de um efeito quase de mágica; conhecimentos e recursos da nova técnica europeia, isto é, a burguesia-industrial (Ibidem, p.109).

Um segundo golpe acontece a partir de 1808, como a chegada do então rei, D. João VI, e da Corte portuguesa. Esse evento marca uma nova organização do poder, i.e., a centralização. Mas também marca a perda da “majestade” e do prestígio que gozavam os senhores de engenho.

A presença no Rio de Janeiro de um príncipe com poderes de rei; príncipe aburguesado, porcalhão, os gestos moles, os dedos quase sempre melados de molho de galinha, mas trazendo consigo a coroa; trazendo a rainha, a corte, fidalgos para lhe beijarem a mão gordurosa mas prudente, soldados para desfilarem em dia de festa diante do seu palácio, ministros estrangeiros, físicos, maestros para lhe tocarem música de igreja, palmeiras-imperiais a cuja sombra cresceriam as primeiras escolas superiores, a primeira biblioteca, o primeiro banco (Ibidem, p.105-106).

Prestígio esse que já tinha sido perdido antes, com a descoberta das minas e a consequente perda do lugar como sustentáculo colonial do poder português.

A Guerra dos Mascates, que colocara de um lado Olinda (representando o patriarcado das casas-grandes) e, do outro lado, o Recife (formado por burgueses e negociantes ricos), revelou que a preferência do rei estava situada noutro lugar, quando este preferiu apoiar a burguesia dos sobrados.

Todas as mudanças que se seguem abalam cada vez mais essa estrutura social. As modificações na economia (com o crescimento do comércio e o acentuado processo de urbanização), na política (com o crescimento do Estado e o enfraquecimento daquela antiga “anarquia feudal”). O golpe final se dá com a abolição da escravatura (1888), culminando com a proclamação da república (1889). Para Freyre, essa última crise define a decadência da sociedade patriarcal.

Em toda a descrição do processo de decadência relatado por Freyre em SM, podemos identificar a coincidência desta decadência com a emergência daquelas três instituições modernas: o Estado burocrático, o capitalismo e a técnica moderna.

3.3.2 A INSTALAÇÃO DE UM ESTADO BUROCRÁTICO

Freyre anuncia, logo no início de SM, que a chegada de D. João VI representou o início da decadência dos tempos de majestade que os senhores das casas-grandes desfrutavam. Isso seria algo fácil de deduzir, afinal “[...] a simples presença de um monarca em terra tão antimonárquica nas suas tendências para autonomias regionais e até feudais, veio modificar a fisionomia da sociedade colonial; alterá-las nos seus traços mais característicos” (Ibidem, p.106).

Todavia, antes ainda da chegada da família real, a mudança de postura da Coroa, desde a descoberta das minas, já prenunciava que algo não era mais como antes.

A intervenção mais direta da Coroa nos negócios do Brasil, desde que se descobrira ouro e se desenvolveu a indústria das minas, [...] há tempos que vinha preparando o ambiente para a maior centralização do governo e o avigoramento do poder real. Ao chegar D. João ao Rio de Janeiro, a independência dos senhores de engenho, dos paulistas, dos mineiros e dos fazendeiros já não era a mesma do século XVII; nem tamanha, sua arrogância (Ibidem, p.106).

Aos poucos, um Estado começa a ser construído no Brasil. Aqui vale salientar uma das grandes diferenças entre as interpretações de Freyre e de Faoro. Para o intelectual gaúcho, a presença do Estado se fazia imensa desde o descobrimento, com seus tentáculos alcançando a metrópole desde o primeiro passo de Pedro Álvares Cabral. Já para Freyre, o que dominou no Brasil até meados de 1808 foi uma situação feudal.

Este feudalismo, porém, precisa ser duplamente qualificado: primeiro porque [...] ele privilegiava a autarquia em detrimento da vassalagem, adquirindo um aspecto singularmente anárquico; além disso, como Gilberto [...], aquela independência dos “senhores rurais” não parece ter se originado única e exclusivamente da *hybris* e consequentemente da indisciplina que distinguem o português, visto que ‘nisso os favoreceu por longo tempo a Coroa, interessada nos lucros dos grandes proprietários e necessitando deles e de seus cabras e índios de arco e flecha, para a segurança da colônia’. [...] **a natureza apaixonada, soberana e irregular da nossa aristocracia colonial**

foi também fruto de um exercício de *raison d'état* conduzido pela Coroa portuguesa (ARAÚJO, 2005, p.106-107).

Às grandes famílias proprietárias de terra convinha o mínimo de intervenção da parte do Estado. A antiga situação, em que eles determinavam as legislações municipais – tendo como critério os próprios interesses – é então duramente abalada. O patriarca, que antes era a referência absoluta, passou, também ele, a se curvar diante das regras e valores que se impunham a todos – valores que assumiam cada vez mais aspectos impessoais e abstratos.

Como exemplo disto, Freyre cita o **banco** – “[...] outra instituição de cidade que com a chegada de D. João VI se levantou no Brasil, modificando-lhe a paisagem social no sentido da urbanização; no sentido do domínio dos campos pelas cidades” (FREYRE, 2004, p.118).

A lavoura no Brasil, gozava de imensos privilégios até então. Os senhores, que possuíam também o poder político dos senados e câmaras, tinham imenso poder sobre contratos, arrecadação de impostos. Esse domínio era tanto que existiam provisões régias que proibiam execuções contra os senhores de engenho.

Mas o governo começou a preferir o comércio das cidades e as indústrias urbanas. A cobrança de dívidas, i.e., a regularização da relação entre credor e devedor, seria apenas mais um dos sinais do desprestígio do patriarcalismo rural.

Os engenhos, lugares santos de onde outrora ninguém se aproximava senão na ponta dos pés e para pedir alguma coisa [...] deram para ser invadidos por agentes de cobrança, representantes de uma instituição arrogante da cidade – o banco – quase tão desprestigiadora da majestade das casas-grandes quanto a polícia do conde de Assumar (Ibidem, p.121).

E, se o banco normatiza as relações financeiras, dissolvendo o antigo poder que os senhores de engenho tinham sobre contratos, por outro o Estado lhes retira outro poder: o poder da **lei**.

A própria tradição dos grandes proprietários açoitarem criminosos em suas fazendas, dentro da porteira tabu dos seus engenhos, é quebrada em Minas em pleno século XVIII: o conde de Assumar manda prender certo brigadeiro Macedo – que matara a mulher – não na fazenda de um João-Ninguém, mas na do mestre de campo Pascoal da Silva Guimarães, o dono de Ouro Poder, o proprietário das lavras mais férteis do mundo, senhor de dois mil homens, de não sabemos quantos cavalos e de dois grandes engenhos. [...] Fazendas e engenhos invadidos pela polícia. Quebrando o maior tabu da aristocracia rural (Ibidem, p.119).

O Estado passa a concentrar o poder que até então estava disperso na mão dos senhores de engenho. Mas, do interior das casas-grandes, o Estado não toma apenas o poder, toma também os filhos dos senhores e faz deles seus **funcionários**, necessários para ocupar os cargos que a administração burocrática exige.

É curioso constatar que as próprias gerações mais novas de filhos de senhores de engenho, os rapazes educados na Europa, na Bahia, em São Paulo, em Olinda, no Rio de Janeiro, foram-se tornando, em certo sentido, desertores de uma aristocracia cujo gênero de vida, cujo estilo de política, cuja moral, cujo sentido de justiça já não se conciliava com seus gostos e estilos de bacharéis, médicos e doutores europeizados. [...]

O bacharel – magistrado, presidente de província, ministro, chefe de polícia – seria, na luta quase de morte entre a justiça imperial e a do *pater familias* rural, o aliado do Governo contra o próprio pai ou o próprio avô. O médico, o desprestigiador da medicina caseira, que era um dos aspectos mais sedutores da autoridade como que matriarcal de sua mãe ou de sua avó, senhora de engenho. Os dois, aliados da cidade contra o engenho. Da praça contra a roça. Do Estado contra a família (Ibidem, p.121-122).

Ainda assim, Freyre sinaliza que a desintegração do poder do *pater familias* não aconteceu de modo tão simples, tampouco se deu a ascensão da burguesia de forma rápida. Mas foi nesse período, antes sociológico do que cronológico, em que se consolidou a sociedade brasileira em torno de um Estado mais forte, e de uma justiça mais livre do poder de indivíduos poderosos.

3.3.3 UM INCIPIENTE MERCADO CAPITALISTA

Freyre vai encontrar, já no século XVIII, evidências de uma nova classe. Eram os burgueses,

[...] **burgueses e negociantes ricos** querendo quebrar o exclusivismo das famílias privilegiadas de donos simplesmente de terras, no domínio sobre as câmaras ou os senados. Aventureiros enriquecidos nas minas, alguns deles reinóis, dos chamados pés de chumbo, bem-sucedidos nos negócios, “marinheiros” que começaram vendendo alho e cebola, ou mascateando pelo interior e pelas ruas, para terminarem *mercadores de sobrados* – são esses os novos elementos brancos, ou quase brancos, ansiosos de domínio (Ibidem, p111).

Esses *mercadores de sobrados*, que enriqueceram com as minas ou com o comércio ou sendo intermediários, simbolizavam a força e a riqueza das cidades coloniais no Brasil, que passaram a antagonizar com as casas-grandes de fazendas.

Já no capítulo VII de seu livro, Freyre fala de um outro processo: a “*europização*” do Brasil. Num primeiro momento poderíamos entender isso como um processo epidérmico. Novas formas de se vestir, de falar, alguns comportamentos públicos, etc. Nada mais que coisas “*para inglês ver*”.

O que essa análise não consegue enxergar é que através da troca de mercadorias é que as ideias burguesas penetram na sociedade Brasileira do século XIX. Como nota Souza:

Em *Sobrados e mucambos* Gilberto Freyre percebe a “reeuropeização” do Brasil do séc. XIX, como um processo que tinha certamente elementos meramente imitativos do tipo para “inglês ver”, elementos esses aliás típicos em qualquer sociedade em processo de transição. Fundamental, no entanto. É que existiam também elementos importantes de real assimilação e aprendizado cultural. Mais ainda é a construção, nesse período, de instituições fundamentais, como um estado e mercado incipientes, base sobre a qual poder-se-ia desenvolver-se, em bases autônomas, os novos valores universalistas e individualistas (SOUZA, 2000b, p.87).

Ao falar do comércio de diamantes e pedras preciosas, que ocorreram em Minas Gerais durante o século XVIII, Freyre afirma que esse comércio acabou estabelecendo relações muito próximas com a Europa. A essa aproximação, ele atribui à maior europeização daquela região.

[Nas montanhas de Minas] Montanhas aparentemente tão antieuropeias mas, na verdade, deixando-se penetrar, através de bacharéis, de mascates e até de ingleses, pelas influências novas, tanto de **ideias** como de modas, vindas da Europa (FREYRE, 2004, p.451 – grifos nossos).

A europeização do comércio e, posteriormente, do trabalho, vai se impor com o declínio da economia rigidamente patriarcal e a crescente industrialização da vida brasileira. Produtos, como a vela, o vinagre, o sabão, o sapato, que antes eram produzidos no lânguido tempo das casas-grandes, passam a ser fabricados nas cidades, no interior das fábricas.

O Brasil recebeu muitos imigrantes europeus e, com eles, seus conhecimentos. Fábricas de chapéu, máquinas de serrar madeira, trens, iluminação, saneamento, quase tudo obra de engenheiros europeus. A presença do técnico estrangeiro se tornou necessária para aquela nova organização da vida brasileira, organização mais industrial, mais burguesa, mais mecanizada. E diante desta concorrência, os indivíduos nativos pareciam fadados à derrota. “Mas o técnico europeu repita-se que acabou triunfando...” (Ibidem, p.464).

3.3.4 O ADVENTO DA TÉCNICA MODERNA

Chegamos ao último elemento daquela tríade modernizante: a técnica moderna. A introdução da máquina na sociedade brasileira irá dissolver as bases da sociedade e da cultura patriarcal, diminuindo o papel relativo ao escravo e, conseqüentemente, o papel do senhor. A máquina a vapor torna obsoleto o escravo

Pois semelhante gênero de trabalho – o escravo – só se tornaria arcaico ou obsoleto com o desenvolvimento da **máquina** – espécie de sublimação realizada entre nós principalmente pelos ingleses, da energia animal em energia mecânica animada pelo vapor. Particularmente da energia do cavalo consagrada pelas iniciais HP – isto é, “*Horse-Power*” – como símbolo ou medida de força motora ou de tração. Com o começo de generalização do uso da máquina é que verdadeiramente principiou a libertação do negro, da escravidão e da servidão (Ibidem, p.622 – grifos nossos).

O impacto da introdução da máquina na sociedade brasileira é tamanho que enfraquecerá as bases que sustentavam as estruturas do patriarcalismo rural que ainda resistiam à modernização.

Lívio de Castro regozijava-se, nos últimos anos do Império, com “o advento do cavalo-vapor”: “o **cavalo-vapor** aparece em todos pontos do horizonte como uma inundação medonha...”. Inundação capaz de reduzir o sistema patriarcal brasileiro, baseado antes sobre o trabalho humano que sobre o animal, a resto de naufrágio. **Os novos sistemas de família e de sociedade teriam de basear-se sobre a mecânica, sobre o carvão, sobre o cavalo a vapor** (Ibidem, p.623 – grifos nossos).

Os antigos sapatos usados pelas damas, sapatos medievais ou orientalmente feitos nas oficinas de sapateiros, foram substituídos pelos “calçados fabricados em Londres, com máquinas ou por meio de técnicas que permitiam a sua *uniformização* de estilo e *aumento de resistência*” (Ibidem, p.648). A utilização da sela inglesa para as senhoras resultou na “substituição do hábito das mulheres da classe alta só saírem de casa para a missa, em cadeirinhas revestidas de cortinas e conduzidas por dois escravos, pelo saudável costume de passearem a cavalo” (Ibidem, p.664).

Mesmo com essas mudanças que haviam penetrado o cotidiano, ainda se podia identificar uma aversão, principalmente dos proprietários de engenhos, de estâncias e de fazendas, pelos aperfeiçoamentos técnicos da produção. Também o negro, enquanto escravo, não se interessava por esses melhoramentos, por supor que só aumentariam a sua carga de trabalho.

Aqui retomamos aquela citação do final do último tópico, a qual parecia, num primeiro momento, uma condenação do Brasil ao atraso.

Mas o técnico europeu repita-se que acabou triunfando. Até que o **mulato** aprendeu com ele a dirigir os trens, os tornos, as máquinas, a fabricar o vidro, a fazer macarrão e aletria. O sábio norte-americano John Casper Branner, viajando, já no fim do século XIX, pelo interior do Brasil, espantou-se da rapidez com que, diante dele, dos seus olhos claros de anglo-saxão, simples mulatinho de Minas endireitou certa vez as rodas de enorme balduína, que se desconsertara no meio da viagem. **Era a assimilação da técnica do europeu ou do anglo-saxão pelo “mulato da terra”** (Ibidem, p.464 – grifo nosso).

E Freyre continua:

Uma nova fase nas relações entre o europeu e o brasileiro. Também uma nova fase na economia e na convivência brasileiras, com a **valorização, pela perícia técnica**, do descendente de escravo, da gente de cor, moradora de mucambo; e a **desvalorização, pela imperícia**, do descendente de senhor de casa-grande, de fidalgo de sobrado, de morgado de carnaval (Ibidem, p.464 – grifo nosso).

Essa citação de Gilberto Freyre evidencia o que nem Sérgio Buarque de Holanda, tampouco Raymundo Faoro conseguiram assimilar, i.e., o aspecto técnico da modernidade. O projeto de modernidade freyriano está fundado nesses dois aspectos aqui expostos, i.e., na concepção do caráter técnico da modernidade e numa relação de equilíbrio dos antagonismos modernidade/tradição.

CONCLUSÃO

Não é que para Freyre, depois desse aprendizado técnico, o Brasil tenha incorporado plenamente a modernidade. Freyre reconhece que não se consolidou de forma plena as três instituições modernas. O Estado brasileiro, ainda que tenha desenvolvido um aparato burocrático, ainda não é plenamente racional. Os burgueses que surgiram ainda sentiam atração pela nobreza dos senhores de terras e desejavam aquela mesma nobreza. Tampouco a chegada da máquina eliminou a utilização de técnicas rudimentares.

Freyre tampouco faz uma alusão a um possível “*felizes para sempre*” após a assimilação da técnica europeia. Pelo contrário, ele mostra que, com a urbanização, a condição de vida de muitos negros e mestiços piorou.

Também há, na obra de Freyre, uma série de equívocos. Equívocos esses, que foram apontados pelos diversos intérpretes do intelectual pernambucano e que, mesmo para aqueles que possuem uma postura mais favorável a ele, são incontornáveis.

Mas então, qual seria o grande diferencial freyriano? O que possui de original na interpretação de Freyre sobre a modernidade brasileira?

Em primeiro lugar, a percepção do processo de modernização. Mesmo que ele não ocorra de forma pura, mesmo que as antigas estruturas patriarcais continuamente se agarrem e, de alguma forma, se adaptem, esse processo é irreversível. Talvez o olhar compreensível que Freyre direcionou para todos esses eventos, tenham permitido a observação da forma real como as transformações acontecem. Enquanto Holanda se desencantava com cada tentativa mal sucedida de implantação de instituições ou mentalidades modernas, racionais e impessoais, Freyre percebia que, mesmo no aparente fracasso, algo novo se desenvolvia.

Em segundo lugar, é que a perspectiva que Freyre apresenta é mais “positiva”. Positiva não é entendida num sentido semelhante a “bom”, mas sim em não estar fundada sobre um lamento pelo que não é ou pelo que não tem. Poderíamos dizer, seguindo as palavras de Roberto Damatta (cf, 2004, p.16), que Freyre nos apresenta uma perspectiva cheia de presenças, ao invés da ênfase nas ausências e faltas; o Brasil é visto por aquilo que ele é e tem, e não pelo que deveria ter sido ou semelhante a quem deve ser. Não há nada de

patológico ou inadequado. É singular, diferente, e isso não significa necessariamente que seja superior ou inferior.

O último aspecto dessa originalidade aqui entendida coincide com aquela figura do mulato. Se em CGS, a visão culturalista abre a possibilidade de rompimento com o status de inacabamento, definitivo ou temporário, que a discussão racialista impusera sobre o Brasil, em SM, a concepção técnica da modernidade deixa o horizonte do Brasil em aberto, sem o lamento por ter tal herança ou tal falta. E essa perspectiva, sem cair num ufanismo simplista, se faz original ainda hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *O tempo e o espírito*. In: AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- BARRETO, Kátia M. Mendonça. *Um projeto civilizador: revisitando Faoro*. IN: _____ **Lua Nova: revista de cultura e política**. São Paulo: CEDEC, nº 36, 1995.
- BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**. São Paulo: Global, 2006.
- BÍBLIA. **Gênesis**. Português. Bíblia de Jerusalém. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português, 1415 - 1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002;
- BONFIM, Manoel. **O Brasil na história**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1930.
- BRÜSEKE, Franz. *A Modernidade Técnica*. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 17 n. 49. Jun. 2002. P.135-144. São Paulo: ANPOCS.– O dispositivo técnico. In: **Revista Tecnologia e Sociedade**. Nº 2, Curitiba, 1º semestre de 2006. P. 165-186.
- **A modernidade técnica: contingência, irracionalidade e possibilidade**. Florianópolis: Insular, 2010.
- CARDOSO, F.H. *Um livro perene*. IN: _____FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DAMATTA, Roberto. *O Brasil como morada: apresentação para Sobrados e mucambos*. IN: _____FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano**. 15ª ed. São Paulo: Global, 2004
- **A casa & a rua**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- **O que faz o brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2001.
- *A questão nacional: a modernização*. **Estudos Avançados**, São Paulo. Vol. 06, n. 14. pp. 7-22, jan/abr, 1992.
- FONSECA, Edson Nery da. **Gilberto Freyre de A a Z: referências essenciais à sua vida e obra**. Rio de Janeiro: Zé Mario Editor, 2002.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A idade média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Autobiografia*. IN: BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**. São Paulo: Global, 2006. P.20-36.
- **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.
 - **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. p.47-75.
 - **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano**. 15ª ed. São Paulo: Global, 2004
 - *Sobre o “Manifesto Regionalista” de 1929*. IN:_____. **Gilberto Freyre**. Coleção Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010. PP. 60-97.
- GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e techne: o homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IGLÉSIAS, Francisco. **História e literatura**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- KUMAR, Krishan. *Modernidade*. In: OUTHWAITE, W; BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MARROU, Henri-Irénée. **Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MATOS, Júlia. *Tradição e modernidade na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. In: **Biblos**, Rio Grande, n. 17, pp. 131-143, 2005.
- MORA, José Ferrater. *Bacon, Francis (1561-1626)*. In: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- *Descartes, René*. In: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2004.
 - *Tempo*. In: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, tomo IV (Q-Z). São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MOTA, C.G. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- REIS, José Carlos. **Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *Gilberto Freyre: uma introdução a Casa-Grande & Senzala*. IN:_____.FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da**

- família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 45ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001
- ROMERO, Sílvia. **História da literatura brasileira.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1943. Vol 01.
- **Obra filosófica.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
 - **Realidades e ilusões no Brasil: parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios.** Petrópolis: Vozes, 1979.
- SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica: Durkheim, Weber [e] Marx.** 4ª ed. Itajaí: Editora UNIVALI, 2002.
- **Max Weber e a racionalização da vida.** Petrópolis: Vozes, 2013.
- SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira.* **Tempo Social; Rev. Sociol.** USP, São Paulo, 12(1): 69-100, maio de 2000b.
- SOUZA, Ricardo Luiz d. **Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvia Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- VIANNA, Luiz Werneck. *Raymundo Faoro e a difícil busca do moderno no país da modernização.* IN: BOTELLO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009. PP. 364-377.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** 4ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. 2 vols.
- **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
 - **Ciência e política: duas vocações.** 15ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.
- WEGNER, Robert. *Caminhos de Sérgio Buarque de Holanda.* IN: BOTELLO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009. PP.212-223